

JOURNAL OF THE SOCIETY OF ORIENTAL RESEARCH

EDITED BY SAMUEL A. B. MERCER

PROFESSOR OF SEMITIC LANGUAGES AND EGYPTOLOGY, TRINITY COLLEGE, TORONTO, ONT., CANADA.

IN COLLABORATION WITH JOHN A. MAYNARD, BRYN MAWR COLLEGE,
BRYN MAWR, PA.

Volume X

JANUARY, 1926

Number 1

TOD UND AUFERSTEHUNG NACH DER ENDERWARTUNG DES SPÄTEREN JUDENTUMS

Von WILHELM CASPARI, Kiel

Als sicher darf heute gelten, daß die alttestamentlichen Propheten sowohl eine Unheil- als auch eine Heilerwartung gehegt haben, lange bevor einzelnen von ihnen Gelegenheit zu einer Berührung mit den Persern geboten worden ist. Eine von den Persern unabhängige Herkunft des alttestamentarischen Gedankenkreises vom Ende steht grundsätzlich fest. Aber er könnte sich durch persische Anregungen um wichtige Einzelaussagen bereichert haben; Zutaten verschieben am Ende sogar den Gesamteindruck und verlegen den Schwerpunkt. Auch könnte sich die jüdische Enderwartung ihrerseits schrittweise in einer Richtung entwickelt haben, welche die Aufnahme persischer Gedanken erleichterte. Eine besonders wertvolle Einzelgestaltung der jüdischen Enderwartung ist auf alle Fälle die neutestamentliche. Ist sie in ihre Sonderart gegenüber der sonstigen jüdischen Enderwartung durch Hinzutritt persischer Gedanken gelangt? Jedenfalls ist die biblische Enderwartung derjenige Gedankenkreis, dessen Abhängigkeit von der persischen Weltanschauung und Religion mit Vorliebe erwogen wird.¹

Auch EDUARD MEYER² hat ein Verwandtschafts- und Abhängigkeitsverhältnis der biblischen Enderwartung gegenüber der persischen aufgestellt. Es hält sich in den eben entworfenen, zunächst besonnenen, Grenzen. Es empfiehlt sich, die Abhängigkeit der jüdischen Enderwartung von der persischen nachzuprüfen, die er behauptet,

¹ Die Abhängigkeit des besonderen n. t. Typs der Enderwartung bleibe im folgenden ununtersucht.

² MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums II, S. 117.

und damit zugleich Vorarbeit für die Aufhellung der Entstehung des Christentums zu leisten.

I. Ein ausgesprochen persischer Besitz an Enderwartung umfaßt die Naturverklärung. Daß sie auch im Alten Testament einheimisch ist, entgeht MEYER nicht.³ Aber die jüdische Enderwartung ist wieder völkisch⁴ geworden. Nur jedesmal da, wo der völkische Gesichtspunkt verstummt, liegt noch ihre Abhängigkeit von Persien vor. Stellt Jubil. 5, 12; 23, 28 f. reine Naturverklärung⁵ dieser Art in Aussicht?

A. Die zweitangeführte Stelle macht aus den Israeliten eine Ausnahme (23, 24): Die Söhne werden anfangen, die Gesetze zu suchen und das Gebot . . .; sie werden „unter jenen⁶ Menschenkindern bis zu 1000 Jahre⁷ alt werden und es gibt keinen Alten und keinen, der seiner Tage satt ist, sondern sie werden alle Knaben sein und alle ihre Tage in Friede und Freude verleben . . . und Gott wird seine Knechte heilen, daß sie ihre Feinde vertreiben“ usw. „und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, ihr Geist aber viel Freude haben.“

³ Ebendasselbst.

⁴ Inwiefern es Partikularismus (des Heils) sein soll, wenn nur die Zarathustra-Gläubigen am Heil beteiligt werden (SCHEFTELOWITZ, Die altpersische Religion und das Judentum, S. 197, 270), ist nicht einleuchtend. Artaxerxes' wichtige Äußerung (nach Plutarch, Them. 28 [126]) „möchte Ahriman allen Fremdvölkern eingeben, ihre Besten zu vertreiben“ — wie den Themistokles — gestattet zwar Übertritte zum Parsismus; doch sind sie gesellschaftlich, ja aristokratisch beschränkt. Ein völlig bedingungsloses Heil läge nicht mehr in der ethischen Sphäre.

⁵ Für die Beseitigung der Gebirge Zak. 14, 10, nimmt SCHEFTELOWITZ, a. a. O., S. 208, Übermittlung aus dem Parsismus durch Jes. 40, 3—5, an. Bergbewohner beklagen sich jedoch so regelmäßig über die Unergiebigkeit der Berge, daß die Beseitigung eine unter darbedenden Ackerbauenden volkstümliche Hoffnung gewesen sein kann, die keiner Herleitung von einer einzelnen Ursprungszelle bedarf.

⁶ Pron. ist nicht mehr wert als ein Art.; GRESSMANN, Ursprung der israelitischen und jüdischen Eschatologie, S. 355.

⁷ Angesichts des Gebrauches, den die jüdische Damasqusschrift (herausg. von SCHECHTER, Documents of Jewish Sectaries II) von Dt. 5, 10; 7, 9, macht, kommt MEYER, a. a. O., S. 117 A, auf seine Vermutung jüdischer Abhängigkeit von Persien zurück, da ihn das an Jubil. erinnert. Die einzige Berührung zwischen beiden Büchern besteht aber in der Verwendung der Zahl 1000. Auf 1000 Geschlechter bewahrt Gott die Regelung (?) und die Gnade (s. v. a. die gnadenreiche Regelung), Dt. 7, 9. 1000 Geschlechter erleben (?) die, welche am Gottes-„Bunde“ festhalten. Dies mag eine Umdeutung aus Dt. 7, 9, sein: Die Frommen werden Ahnen von Familien, welche nicht aussterben. Sie selbst dürfen sich noch von diesem Glück überzeugen. Daß sie selbst zugleich jugendlich bleiben würden, ist nicht auch noch gesagt. Gerade das aber würde man erwarten, läge Berührung mit Jubil. vor.

Die „Menschenkinder“ hatte DILLMANN⁸ als Subj. angesehen und so dem Satze einen universalistischen Sinn verliehen, den LITTMANN⁹ berichtigt hat; gleichwohl hat er sich bis auf MEYER¹⁰ erhalten. Der Jude weiß von einer Urzeit, als der Mensch 1000 Jahre alt wurde; jetzt wird er seltsamerweise, mit dem 90. Psalm, nur 70 bis 80 Jahre alt; aber an die Stelle jenes Urvolkes tritt in der Endzeit wieder ein Volk — das auserwählte. Auch aus Zak. 8, 4 f., Jes. 65, 20, konnte der Verfasser den Gedanken der Lebensverlängerung kennen.

Die zweitgenannte Aussage lautet also nicht universalistisch und bedarf keiner ausländischen Anregungen; sie hätte hier fehlen dürfen.

B. Eine lateinische Übersetzung fehlt zur vorigen Stelle wie zu 5, 12. Man kann also den Äthiopen nicht kontrollieren. In die deutsche Übersetzung desselben führte DILLMANN den Begriff „Natur“ ein: Im Anschlusse an das Sintflutgericht, doch unter Aussagen, deren Abzielung unverkennbar eschatologisch¹¹ ist, „macht Gott allen seinen Geschöpfen eine neue und gerechte Natur,¹² daß sie ihrer ganzen Natur nach immerdar nicht sündigen, sondern gerecht sind“. Es sollte Einverständnis darüber bestehen, daß der mitgeteilte Nebensatz Gottes Absicht aussagt, von der Er sich bei diesem Werke leiten läßt. Dafür spricht überflüssigerweise die Vorliebe der Jubil. für Reden mit mahnendem und erzieherischem Werte. Trotzdem schaltet MEYER aus dem Nebensatze den an den Leser gerichteten Appell aus. Für ihn enthält der Nebensatz eine Wirkung des Hauptsatzes, auf die der Verfasser wie irgend jemand zu auslegerischen Zwecken aufmerksam macht. Aber schon der Hauptsatz

⁸ DILLMANN, Jahrbuch der bibl. Wissenschaft, 1850 f., S. 24.

⁹ LITTMANN bei KAUTZSCH, Pseudepigraphen, S. 80.

¹⁰ SCHWALLY, Leben nach dem Tode, S. 120 f.: Bürger des Gottesreichs.

¹¹ Nach VOLZ, Jüdische Eschatologie, S. 26, freilich erst infolge Umarbeitung(?).

¹² Arab. auch „kneten, formen“; im Lexicon Aeth. gibt DILLMANN als Bedeutungen an: Erschaffung, Entstehung, Ursprung, γένεσις; also scheint im Sinne des Verfassers geradezu „Wiedergeburt“ zu liegen: „eine neue und richtige Geburt.“ Eine Fig. etym. findet zwar nur zwischen Präd. und Dat. obj. des Äth. statt; dennoch ist das Subst. mit dem Präd. zusammen in feierlich gehobener Sprache ein geschlossener Begriff. Mit dem Subj. wechselt in der zweiten Hälfte des Nebensatzes ein synon.: Sippe, progenies — „daß sie, jeder (einzelne) je nach seiner Herkunft, gerecht seien“. Wenn der einzelne gewissenhaft dort, wohin er schöpfungsmäßig gehört, auch bleibt, statt aus seiner Ordnung und Umgebung herauszutreten, so hält er sich an seine Bestimmung und enthält sich der Übertretung. Nicht in seinem persönlichen Wesen liegt die Verhinderung der Sünde, sondern in Solidarität. Durch Angliederung des einzelnen an die engere Gemeinschaft, als das Betätigungsfeld, werden Willkürregungen in ihm verhütet.

folgte mit gutem Bedacht auf die Sintflut. An ihrem Geschlechte war keine Besserung möglich; das Böse war, mit einigen durch Gottes besonderes Eingreifen ermöglichten Ausnahmen, unvermeidlich geworden. Von jetzt ab soll jedoch nicht an einzelnen, heißen sie nun Henoch oder Noa, Hand angelegt werden: das ganze Geschlecht soll von wenigen Anfängern aus neu aufgebaut werden. Nicht einer Verwandlung oder Schöpfung am einzelnen bedarf es, aber einer großzügigen Maßnahme. Als Sintflut ist diese einerseits beseitigend, andererseits muß und wird sie auch positiv sein. Dem Leser bleibt nichts übrig, als die positive Seite, in Übereinstimmung mit der damaligen gewöhnlichen jüdischen Theologie, im sogenannten Noa-Bunde, der Verleihung der Gebote Gen. 9, 3 ff., zu erkennen. Sie gelten dem Nichtjuden; insofern der Jude Mensch ist, auch ihm. Kein Nachdruck fällt darauf, daß Gott dies „macht“; ebensogut hieße es „verleiht“, „gibt“.¹³ Ebenso wenig Pressung verträgt das Wort „Natur“, als wäre es die Summe der einem einzelnen und mithin jedem anders angeborenen Anlagen = Konstitution.¹⁴ Auch eine Wiederholung des Begriffes machte aus ihm nichts Neues; sie ist die Folge der stilistischen Breite oder Gründlichkeit des Verfassers. Er spricht von einer Gegebenheit, die einen gerechten, sündlosen Lebenswandel ermöglicht. MEYER ist aber nicht imstande nachzuweisen, daß er sich diese Gegebenheit im Innenleben des einzelnen denke; darauf wäre es angekommen. Sie ist vielmehr ein geschichtlich zustandegebrachter Besitz des Menschengeschlechtes, eine überindividuelle, aber öffentliche Größe. Mithin kann auch dieser Satz der Jubil. nur durch Mißverständnis als bei den Persern anlehnungsbedürftig angesehen werden. Sachlich lebt er von älterem jüdischen Gedankengut. Der Ausdruck „Natur“ müßte erst originalwidrig zurechtgemacht werden, um die untermenschliche und die individuelle Natur zu bedeuten und so frei von Partikularismus zu lauten.

II. Für denjenigen, welcher sein Erdenleben bereits zurückgelegt hat, fällt die Anerschaffung einer neuen Natur mit der persönlichen Auferstehung zusammen. Für letztere Erwartung ist persische Beeinflussung die meist gesuchte.

¹³ Gbr, wovon auch Subj. „Geschöpf“, ist Allerweltsverb vom tätigen Schalten am Stoff und Eigentum.

¹⁴ Die persische Hoffnung umfaßt auch die Beseitigung der Unreife und Gebrechen; letztere gelten als Folge der Altersschwäche, SCHEFTELOWITZ, a. a. O., S. 209.

Nach altem volkstümlichen Glauben bestehen Verstorbene fort, wobei über ihr Verhältnis zu den Resten ihres Körpers noch keine bestimmten Aussagen vorliegen. Der Verstorbene kann nicht aufhören zu sein. Angesichts solcher Meinung ist es kaum nötig, mit MEYER den höfischen ägyptischen Unsterblichkeitsglauben durch den Glauben zu begründen, Zauber vermöge auch den Leichnam wieder zu beleben. Der Mumifizierung wäre als Beweggrund unterstellt, der Leib solle für eine künftige Wiedervereinigung mit der Seele auf Erden bereitliegen. Genau entgegengesetzt konnte der Glaube an einen Fortbestand der Seele in eine Abhängigkeit von dem Nochvorhandensein des Leibes geraten; das wäre eine vorwissenschaftliche Klärung des volkstümlichen Unsterblichkeitsglaubens in einer gesellschaftlich bevorzugten Schicht, die ihren Toten eine bevorzugte Behandlung widmen konnte. Schärfere Denker haben bereits begonnen, in dem Leibe, ohne Rücksicht auf seinen jeweiligen Zustand, den unerläßlichen Ausgangspunkt auch eines entrückten Personlebens zu erkennen.¹⁵ Zur Erwartung leiblicher Auferstehung sehen sie sich dadurch nicht genötigt. MEYER hingegen scheint die Ägypter in kirchlichem Sinne gedeutet zu haben.

Niederer Volk, mit ihm Völker, in denen es vorläufig noch keine oberen Stände gab, hatte für die leibliche Bedingtheit des Seelenlebens noch kein Verständnis. Wer den ägyptischen Unsterblichkeitsgedanken kirchenfrei deutet, wird dadurch am wenigsten befremdet sein und nicht die Vorstellungen ungekrönter Ägypter nach den für gekrönte und ihre Umgebung geformten zurechtlegen.

Daß die Israeliten unter diesen Umständen nicht unmittelbar den pharaonischen Unsterblichkeitsgedanken übernommen haben werden, ist wohl allgemeine Ansicht. Erleichtert wird sie, wenn schon der ägyptische Bauer, der keine staatliche Stellung einnahm, und der kleine Gewerbetreibende dortselbst den pharaonischen Gedanken nicht auf sich angewendet hätten. Wir können ihnen keinesfalls die höfische Religion zusprechen.

Eine Gliederung des jüdischen Volkes wenigstens in höfische und gewöhnliche Leute war eingetreten, als Hez. 37, mit Aufnahme

¹⁵ Moëd qatan 82, B. Jeb. 15 A, „sobald die Seele sieht, daß der Leichnam zu verwesen beginnt, verschwindet sie stillschweigend“ (bei SCHEFTELOWITZ, a. a. O., S. 18, A. 3, Altpers. Rel. u. Judent.) handelt als Aussage eines bereits metaphysisch vorgebildeten Zeitalters nur von dem Wesensunterschiede des Stoffes und Geistes; aber „verschwinden“ hat früher wohl einmal mehr gesagt.

der pharaonischen Vorstellung, unter dem Bilde einer Wiederbelebung eines Ossuarium eine Wiederherstellung des zerstörten Volkstums beschrieb. Die Vorstellbarkeit dieses Gedankens war durch Reliquien erleichtert; auch Evas Erschaffung aus einer Rippe mag schon mitgeholfen haben. Gegenüber Ägypten neu ist die Ausdehnung des dort nur für Staatspersonen und Bevorzugte geforderten leiblichen Substanzkerns auf das Volk als ein Ganzes; neu war auch die Unentbehrlichkeit des Leibes für jede Lebenszeit, auch nach dem Tode. Infolge des völkischen Gesichtspunktes bleibt jedoch unkenntlich, wieweit Hez. die Unentbehrlichkeit des Leibes auch auf die Erhaltung des einzelnen nach dessen Tode angewandt sehen wollte.¹⁶ Über die Auferstehung des menschlichen Individuums beliebiger Nationalität hat er sicher nicht reden wollen.

III. MEYER setzt Jes. 24—27 in persische Zeit, für die einiges auch abgesehen von seiner Stellungnahme¹⁷ spricht. 26, 12—19, widmet sich der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode:

(12) O Jahve! Bereite¹⁸ uns Wohlstand (Wohlbefinden?)! Hast du doch all unser Wirken zum Erfolge für uns geführt, (13) du unser Gott Jahve! Zwar hatten uns Herren, die dir fernstehen, geknechtet; doch allein deinen Namen bekennen wir. Tote leben nicht wieder auf. Schatten stehen nicht auf. Nach Recht hast du Heimsuchung¹⁹ gehalten und sie vernichtet, ja ihnen alle Erwähnung²⁰ vereitelt. Dem Volke aber, o Jahve, hast²¹ du Zuwachs

¹⁶ Die älteren Erklärer Hez.s setzten in seinen Hörern eine Erwartung leiblicher Auferstehung des einzelnen voraus; SCHWALLY, *Leben nach dem Tode*, S. 114; BERTHOLET in *Festschrift f. Andreas*, S. 55. Davon ist nur soviel richtig, daß Hez. nicht ohne irgendwelche Voraussetzungen von einer „Auferstehung“ reden konnte. Er sprach jedoch zu Gebildeten seines Volkes; ihnen waren ägyptische Lehren näher als christlich-kirchliche.

¹⁷ SMEND, *ZAW.* 1884; KÖNIG, *Einl.*, S. 326.

¹⁸ Stillschweigend setzt MEYER, *a. a. O.*, S. 177, א.י. שׁׁׁ statt des doch nicht unbekannten שׁׁׁ ein und erklärt die selbstgeschaffene R.-W. „Frieden richten“, die schwerlich die hebr. Sprache bereichert; *Theol. Blätter* 1922, S. 190. FRD. DELITZSCH setzte ass. „richten“ = שׁׁׁ an, vermutlich weil es nicht mit Zeichen 328 (DELITZSCH, *Chrestomathie*) vorkam. Aber ebensowenig könnte man Lev. 6, 18, שׁׁׁׁ übersetzen „er wird verheert“, weil *šahatu* „zürnen“ bedeutet, wie *šahatu* „abreißen“ — oder Gen. 6, 11, שׁׁׁׁ mit „geschlachtet“ wiedergeben.

¹⁹ Wäre *paqad* hier „befehlen“, so wäre für die nächstfolgenden Verba Wechsel des Subj. zu erwarten; gegen EHRLICH, *a. a. O.*

²⁰ Oratio pro defunctis, eine vergeistigte Art der Totenspende; EHRLICH, *Randglossen z. d. St.*, allegorisiert die Toten = Götzen.

²¹ Einem Dankgebete kann EHRLICH die Vergangenheitsform, aus der er auf ein Bußbekenntnis schließen will, nicht vorenthalten.

verliehen (*bis*), hast dich daran verherrlicht, alle Enden (seines) Gebietes erweitert.²² (16) O Jahve, mit Bedrängnis haben sie uns²³ heimgesucht, bedrängten²⁴ uns peinigend; doch sind sie alle dahin.²⁵ Gleich (irgend) einer Schwangeren, wenn sie nahe an der Geburt ist — (schon) hat sie (ihre) Krämpfe,²⁶ schreit sie vor Wehen auf — so war uns (zu Mute) vor²⁷ deinem Erscheinen, o Jahve: (18) Ja, wir waren schwanger, wir hatten Krämpfe, als hätten wir Wind geboren, um Hilfe schrie die Erde,²⁸ verschlossen war das Gelände²⁹ und gleichwohl verzweifeln³⁰ die Landesbewohner³¹ nicht; (19) am Leben bleiben³² deine Sterbenden, erheben sich³³... und³⁴ schreien die im Staube Gelegenen; denn glitzernder (?) Tau ist dein Tau, und aufs Land³⁵ der Schatten (?) träufelst du ihn usw. — Ein lautloses Wunder³⁶ also schuf Wandel.

Nur solche Worte, denen auch MEYER keinen Sinn abgewinnen konnte, sind in dem wiedergegebenen Abschnitte vorsichtig geändert. Statt zusammenhangloser Ansätze liegt nun wenigstens ein geschlossener Gedankengang in zwei Ausführungen vor. Der Verfasser malt eine Befreiung der palästinischen Juden von einer Fremdherrschaft und nimmt hierbei wohl eine ersehnte Zukunft vorweg — wenn er nicht eine schon vollzogene Tatsache, wie den

²² Zu seiner abweichenden Deutung muß EHRICH das unentbehrliche Obj. erst ergänzen.

²³ *peqadunu* wohl nach 27, 3; 26, 13.

²⁴ *haqıunu*, da *qal* sonst fehlt; dazu *lohaqim*.

²⁵ *saru kullam*; *w* hinter *lm* Homoiotel.

²⁶ Fehlt im Gri.

²⁷ Temporal oder mit dem Nebensinn des Davonlaufenwollens; zu letzterem Gedanken ebenso *mippene* wie *millifne*; EHRICH: wegen deines Verhaltens — ist undeutlich.

²⁸ *šiwva' tebel* mit vorausgestelltem, disgruentem Präd. Gedanke nach 21 B.

²⁹ *ne'eçar*, von Dürre gewöhnlich, hier von politischer Hilflosigkeit, bedingt im nächsten Satze wohl *jibbelu* (?).

³⁰ *jiklu*.

³¹ *tebel* ist zwar herkömmlich mehr als ein geographisch beschränkter Nationalstaat; aber wenn der Verfasser mit *ereç*, das er schon öfter verwendet hat, wechseln will, so kann er im Zeitalter des Imperium der Achämeniden die über die *οἰκουμένη* ausgebreiteten Juden feierlich so benennen.

³² Oder: erheben sich — *ἀναστήσονται*; zwischen zwei Sg. käme Imp. noch zu früh; erst mit 20 wechselt die Anrede; Gri. geben Fut., also Ind. Mithin ist Pf. am Platze; doch *heqıcu* kann Nebenlesart sein. Vor *jequmun* lies *niflaot*.

³³ Acc. adv.; I.: *nifla'ot*?

³⁴ Subj. *οἱ ἐν τοῖς μνημεῖοις*.

³⁵ *we-arça* II. Sam. 17, 12; cstr. auch bei MEYER; aber vielleicht *rif'ut* Acc.

³⁶ VOLZ, Jüdische Eschatologie, S. 89,

Aufstand des Megabazus, ausbeutet. Leitender Gedanke ist beide Male der Übergang des Todes von den ihm scheinbar schon ohne Gnade überlassenen Juden zu den Fremdherrschern (*meteka* — *metim*). Mit mehr Wortkunst als Hez. sagt er von letzteren, daß sie nicht wieder zum Leben kommen. Wie weit dies von ihrem persönlichen, wie weit nur von ihrem politischen Auftreten gelte, ist nicht kenntlich. Glaubensgenossen ist keineswegs ein Leben nach dem Tode in Aussicht gestellt, so wenig wie deren unwiederbringliches Sterben. Verfasser geht sachlich nicht über Hez. hinaus.

IV. Ein neuer Auferstehungsglaube ist allerdings gefolgt. Ihn zeigen schon die Gri., die Jes. 26, 19, wie Anm. 32 mitgeteilt, *haja* mit „auferstehen“ wiedergeben und das rednerische „Liegen im Staube“ entschlossen auf den Staub der Gräfte deuten. Doch eine grundsätzliche neue Bahn wird erst da betreten, wo das Gericht auf die bereits verstorbenen einzelnen des Eigenvolkes ausgedehnt und für die das Gericht nicht bestehenden Lebenden in ungeschmälertem Tode³⁷ selbst gefunden wird. Nach MEYER wäre damit an die Stelle der jüdischen Enderwartung die persische getreten, ja das prophetische Völkergericht in ein sichtendes Gericht am Eigenvolke umgewandelt.

Als Ersatz für eine der Erneuerung des vergangenen Einzellebens dienliche Leibessubstanz genügt nach Dn. 12, 1 f.,³⁸ die göttliche Beurkundung der Individuen, die dem Volke Gottes angehört haben. Jede physische Vorbedingung für die Auferstehung soll durch eine rechtliche, daher eines ethischen Ausbaues fähige, Vorbedingung abgelöst, an die Stelle anthropologischer Voraussetzungen eine straff theozentrische gesetzt werden. Genauerer Beobachtung hatten sich die anthropologischen schließlich als unhaltbar erwiesen. Die Ethisierung der Erwartung entspricht dem Zuge der Zeit, ja einem Dualismus. Ist es aber der persische? Dieser ist universal und, wie diesseitig, so auch metaphysisch. Dn. aber ist zunächst an einen empirischen Dualismus gewiesen, der die palästinische Judenschaft gespalten hatte: Freunde des Fremdtums und Heimattreue.³⁹

³⁷ COSSMANN, Gerichtsgedanke, Beiheft 29 der ZAW., S. 137, kommt zu bestimmter Verneinung des Fortlebens der Vernichteten.

³⁸ Die Stelle wird wie Jes. 26 auf ihren Wortlaut geprüft, doch ohne das Gesamtergebnis der Ausführungen mitsprechen zu lassen.

³⁹ COSSMANN, a. a. O., S. 146.

A. Würde diese geschichtlich einmal gekommene Zweiteilung des Personenstandes des Volkes Gottes durch eine grundsätzliche Zweiteilung zwischen Bösen und Guten ersetzt, so wäre die persische Enderwartung übernommen. In Wirklichkeit ist Dn. von diesem Schritt sehr weit entfernt. Über die der Fortdauer Unwürdigen scheint seine Meinung kurz die, daß sie eben zu den Nichtjuden gelegt werden,⁴⁰ mit denen sie es gehalten haben. Durch ausgeartete Juden verstärkt, bleibt die *massa perditionis*⁴¹ ihrem notwendigen Wege zum Untergange überlassen. Nur „dein Volk“ wird „gerettet“. Dieser Satz, in welchem der Grieche des Fürsten Chigi geistreich σωθήσεται in ὑψωθήσεται verlängert, führt in seinem originalen Wortlaute über die nationale Enderwartung der Früheren nicht hinaus.⁴² Peinlich will der Verfasser auf ihr fußen. Zweckvoll wird die genannte gri. Abänderung erst unter der Voraussetzung, daß künftig auch die anderen Völker „noch da sein“ werden — eine letztlich jesajanische und deutero-jesajanische Vorstellung, um die sich Dn. hier aber nicht gekümmert hatte. „Retten“ führte zu „Allein-dasein“,⁴³ „Erhöhen“ zu einem Dasein aller Völker auf zwei Stufen; die Juden bilden die „gehobene“.

B. Noch ist die Frage, wohin in der besprochenen Zeile aus Dn. *kol* gehört; aus der harmlosen, unendlich oft im A. T. nachträglich eingesetzten, Formel wird gleichwohl mit Zuversicht auf Universalismus des zugehörigen Gedankens geschlossen. „Dein ganzes Volk“ — so will die erwähnte gri. Handschrift (Chisianus), und vernichtet damit den Gedanken an gerichtliche Sichtung der Personen. Hebr. „dein Volk (und zwar)⁴⁴ alle, die beurkundet sind“, verdunkelt nicht, daß *kol* leicht durch Wiederholung des nächstvorhergehenden Suffixbuchstabens *k* gewonnen sein kann. Diese Möglichkeit und die in der Überlieferung uneinige Stellung des *kol* innerhalb des Satzes raten, wenn Original hergestellt werden soll, zum Verzicht auf das Wörtchen. Das übrigbleibende Subj. spricht für Individualisierung

⁴⁰ VOLZ, a. a. O., S. 312.

⁴¹ Der persische Dualismus kann ebenfalls in einem gelegentlichen Parteigegensatz wurzeln, aber er muß chronisch geworden sein und wurde systematisiert.

⁴² Auch im Ps. Sal. 17 laufen nach anfänglichem Versuche, beide zu scheiden, Heiden und Sünder in eins.

⁴³ Da der hebräische Daniel außerpalästinische Juden berücksichtigen kann, ist nicht einmal dies ganz sicher. Jene können aus der Fremde errettet werden. Älter als eschatologisches *ml̄t* ist *pal̄t*. Damit würde Dn. den früheren Propheten noch näher rücken.

⁴⁴ VOLZ, a. a. O., S. 94.

des Gerichtsgedankens: „Dein Volk, soweit es urkundlich aufgezeichnet gefunden wird“, schränkt durch Näherbestimmung den Volksbegriff ein. Da Drohungen und Warnungen vor unbestimmten Schrecknissen den tieferen Eindruck hinterlassen und Dn. niemanden, der sich nicht zu den Heimattreuen hielt — das war auch im Auslande möglich —, als Volksglied anzuerkennen dachte, wird man jedoch auch hier noch erst abwarten, in welcher Weise und auf Grund wovon die Beurkundung⁴⁵ stattfindend gedacht ist.

Zurückhaltend kündigt V. 2 an:

„Viele von denen, welche im Staube schlafen, erwachen wieder; die (sind) zum ewigen Leben (bestimmt).“

Erwartet Dn. mehr als die Beteiligung der großen Männer der heimatlichen Frömmigkeit⁴⁶ am Endglück? Dann haben diese nicht umsonst gelebt. Ihre Beurkundung haben sie schlechthin durch das A. T.⁴⁷ Nicht weiter reicht die a. t. Vorstellung, Elia, Jeremja sollen wieder ins Leben zurückkehren; Abram⁴⁸ „freute sich“, Joh. 8, 56; ebenso die bekannten Henoch-Sagen. Da der hebr. Dn. vom Zeitalter der maqabäischen Kämpfe schon durch einen ansehnlichen Abstand⁴⁹ getrennt ist, kämen unter den Wiedererweckten auch Glaubenshelden letzterer Art gewiß unter. Als ganze Gruppe wären das immerhin „Viele“. SCHEFTELOWITZ⁵⁰ sieht richtig, daß zwar eine Liste der Wiedezuerweckenden vorausgesetzt werde, aber keine Buchführung über die Handlungsweise dieser oder gar ihrer Gegner.⁵¹ Jubil. 19, 9 u. ö.

C. Entscheidend wird jetzt, ob Dn. auch der Gegenpartei eine Auferstehung ansagt. Das hält man in der Regel für seine Meinung, indem man unter „die Vielen“, welche erwachen sollen, auch die nun noch anschließende Gruppe rechnet: „Diese aber (sind) zur Schmähung für (abschreckendes) Schauspiel(?) immerdar (bestimmt).“

⁴⁵ Nach Jes. 4, 3 f., wo eine Einrichtung für die gerechte Versorgung kgl. Tischgenossen, Schutzbefohlenen, Soldaten vorausgesetzt sein wird.

⁴⁶ Durch diesen Gesichtspunkt zeichnet sich die jüdische Erwartung vor der entsprechenden internationalen aus, SCHEFTELOWITZ, a. a. O., S. 163.

⁴⁷ Auch den Messias stellten sich Kreise, die eben noch im A. T. selbst ihre Spuren zurückgelassen haben, als den David redivivus vor, Ps. 132, 17.

⁴⁸ VOLZ, a. a. O., S. 238. In der Umgebung des Erzvätergrabes, Jes. 63, 16 (52, 2?), scheint die Spätzeit irgendwelches Fortleben geglaubt zu haben.

⁴⁹ MEYER, a. a. O., sträubt sich gegen diesen.

⁵⁰ A. a. O., S. 188 f., 203 f.

⁵¹ VOLZ, a. a. O., S. 93.

Man ergänzt ohne Zögern das Verb „erwachen“ in dem Satz,⁵² bzw. man faßt „diese“ je als Unterteil der „Vielen“. Dagegen spricht doch einiges.

Erstens fangen mit „diese“ oft genug neue Sätze asyndetisch an.

Zweitens steht nichts im Wege, wie oben versucht, ein Universalverb *jihju* statt des benachbarten Spezialverbs zu ergänzen.

Drittens genügen zur Veranstaltung eines „abschreckenden Schauspiels“ — wie man am sichersten liest, da Chisianus *zara* Deriv. voraussetzt, das Wort also erst von *r* ab zuverlässig überliefert ist — Denkmäler, Religion, Symbole, Namen der Feinde. Ihre leibliche Anwesenheit ist nicht unerläßlich, außer für den einmaligen Gerichtsakt⁵³ selbst.

Damit kommt viertens ein Zweifel auf, ob die Abschreckenden abtrünnige Volksgenossen sind oder nicht in erster Reihe die eigentlichen Fremden selbst. Versucht man letzteres, so wird das gewählte Demonstrativ erst natürlich, denn zurzeit sind sie eine Wirklichkeit, über die er, selbst wenn er Lust hätte, nicht hinwegsehen könnte. Ob sie aber als erst Aufzuweckende, zur Zeit der Weissagung also im Staube Schlafende, kurzweg als „diese“ eingeführt werden könnten, ist fraglich; sie sollten „die übrigen“, „die anderen“ oder „jene aber“ heißen. Letzteres Pronomen ergriffe dann auch von der ersten Satzhälfte Besitz, wo es nur deshalb umgangen werden durfte, weil „diese“ sich voll und ganz mit den „Vielen“ des vorigen Satzes decken sollte.

Endlich ist nicht einmal dies nebensächlich, ob das Schicksal nach dem Tode durch ein Aufwachen oder, wie Chisianus sagt, durch ein Aufstehen eingeleitet wird. Aufwachen ist an sich, und zumal für den, der im Staube gelegen hatte, der Übergang zu etwas Erfreulicherem, Aufstehen dagegen ein neutraler Akt. Man wird nicht zögern, Hebr. den Vorzug zuzuerkennen. Er setzt das begrifflich engere, der Übersetzer das dehnbare Verb.⁵⁴

In V. 3 heißen die Heimattreuen „solche, die achtgeben“; sie „werden erstrahlen wie Himmelsglanz“. Das ist die Begleiterscheinung der Rettung des Eigenvolkes aus der geweisagten Drangsal;⁵⁵ ihr Tod ist keine notwendige Vorbedingung für diese

⁵² Auch SCHEFTELOWITZ, S. 185.

⁵³ COSSMANN, a. a. O., S. 147 f.; Der forensische Akt, S. 172.

⁵⁴ Zugleich gegen VOLZ, a. a. O., S. 240.

⁵⁵ Bez. der Sammlung aus der Fremde, wo das Dasein des Juden als ein fortgesetztes Leiden aufgefaßt werden kann.

Förderung ihres Befindens. Der darauffolgende letzte Satz scheint den Erziehern und Vorständen eine unendliche, sternengleiche⁵⁶ Herrlichkeit zu verheißen. Damit ist das alte Gemeindeprinzip des Eigenvolkes als seine ewige Einrichtung gewahrt.

V. Man fragt sich, was an diesem Zukunftsbilde „total anders wie die phantastischen Hoffnungen auf eine künstliche Wiedererweckung zur Neukräftigung des dahinsiechenden Volkes“ sein soll.⁵⁷ Mit Recht gesteht MEYER kurz danach zu: „Ein Gericht über alle Gestorbenen wird nicht verkündet; von den übrigen Völkern ist nicht — wenigstens nicht als zur Auferstehung Vorgehenden — die Rede.“ Dabei ist noch gar nicht auf den älteren prophetischen Eigenvolksgerichtsgedanken, auf den Gedanken des heiligen Restes eingegangen, womit sich die heimische Vorgeschichte der Danielschen Eschatologie noch vollends nachweisen ließe.

VI. *οἱ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται* sagen die sieben jüdischen Brüder zum heidnischen König und *συ δὲ τῇ τοῦ θεοῦ κρίσει δικαιὰ τὰ πρόστιμα τῆς ὑπερηφανίας ἀπολοῖ* (II Mk. 1, 9. 36). Ihre Drohung ist nicht sicher jenseitig, die Auferstehung nicht sicher zweiseitig⁵⁸ — beides auch nach MEYER. Dieser Verfasser erwartet, im heimatlichen Geleise, ein Endheil seines Volkes. Ergänzungshandlung ist ihm hierbei wiederum die Auferstehung Auserlesener; das Volk soll während seines endgültigen Zustandes die Summe der in seiner Geschichte aufgetretenen Größen als seine Mittler (Ps. 99, 6) zur Verfügung haben. Ein neuer Beitrag zu seinem Endheil ist deren Auferstehung. Zum Endheil gehörte die Niederlage der Gegner von jeher. Aber eine vollständige Beschreibung der Niederlage begnügt sich nicht mehr mit dem bloßen physischen Tode als Endergebnis. Unter der Herrschaft des alten Seelen- und Schölglaubens folgt sie auch noch der vom Leibe gelösten Seele bis zu weiteren Vernichtungswiderfahrnissen. Sie sind ein geradliniger Ausbau des physischen Verderbens, in dessen Gefolge schon der leibliche Straf-

⁵⁶ Statt einer strahlengleichen Apotheose vernimmt man einen Vergleich, ohne Gewähr, wieviel Sternenherrlichkeit selbst auf die Begnadeten übergehen solle. Den einfachen Vergleich noch aus besonderen a. t. Vorlagen, wie Jdc. 5, 20, abzuleiten (SCHEFTELOWITZ, a. a. O., S. 164 f.), hat man ebensowenig Anlaß. Auch Nu. 24, 17, nennt eine Persönlichkeit durch Tropus einen „Stern“. Vorsichtig VOLZ, a. a. O., S. 379. 360.

⁵⁷ MEYER, a. a. O., S. 179.

⁵⁸ MEYER, a. a. O., S. 180. Der Satz läßt die Ergänzung zu: du bleibst unwider-
rufflich im Elend der Schööl.

tot eingetreten war; mithin unterfallen sie dem Vergeltungsgedanken. Daran, daß die böse Seele erst wieder lebensfähig im irdischen Sinne gemacht werden müsse, um straffähig zu werden, ist nicht gedacht. Abhängigkeit der Endheilhoffnung von der Auferstehung der Teilnehmer des Endheils sowie Auflösung der völkischen Endheilserwartung zugunsten individueller Teilhaberschaft liegen noch immer nicht vor.

Aus Zweckmäßigkeitsgründen sind die Aussagen des Jubiläenbuches, die nach der Chronologie des Schrifttums hierher gehören würden, schon zu Anfang behandelt worden. Es wäre durchaus denkbar, daß die alte und starke einheimische Enderwartung der Juden sich einer sogenannten Neuorientierung durch persische Anregungen unterzogen hätte; aber es bestätigt sich nicht an den Zeugnissen, und solche müßten wir verlangen. Sollte die Neuorientierung erst mit der christlichen Enderwartung eingesetzt haben? Ja, sollte deren Eigenart gegenüber der gleichzeitigen jüdischen von solchen persischen Bestandteilen herrühren? Davon könnte man doch nur reden, wenn wenigstens eine nachchristliche jüdische, von der christlichen Enderwartung unabhängige Anleihe an der persischen Enderwartung nachgewiesen wäre. So wenig sich MEYER um diesen Nachweis bemüht, so wenig war es die Absicht dieser Studie, im Christentum eine, durch außerjüdische Vermittlung oder geradewegs eingemündete, persische Komponente aufzuweisen. Wohl hat sich die jüdische Enderwartung hie und da Annäherungen an den Gedanken- oder Bilderschatz des Parsismus gestattet, aber darüber nicht das aus einheimischer Vorgeschichte stammende Eigenleben verloren. Gewiß hat die Behauptung etwas Bestechendes, den Trieb zur Weltreligion, den das Christentum von Anfang an besitzt, wie ihn das Alte Testament chronisch beeinträchtigt, habe rechtzeitig vorher der Parsismus dem Judentum eingeflößt und so das Christentum möglich gemacht. Doch auf dem Gebiete der Enderwartungsgedanken fehlt der Behauptung der Beweis.

Zusatz S. 6: HÖLSCHER, Beih. 39, ZAW., S. 174 F, erklärt Hez 37 für unecht, weil die Vision nur ein Symbol sei und sich nicht in metrische Form bringen lasse. Seine Gründe reichen schwerlich hin. Doch ist für obige Untersuchung die Echtheitsfrage nicht entscheidend.

THE RELIGION OF IKHNATON

By SAMUEL A. B. MERCER, Trinity College, Toronto, Canada

IN every attempt to study any phase of ancient Egyptian religion, the general syncretistic character of all ancient Oriental religions must be kept in mind. In Israel the baals were finally identified with Yahweh, and in Babylonia Sin, and especially Marduk, as well as other deities, assimilated all other deities who came within their sphere of influence. In Egypt the same process, at different times, went on. Thus, Hathor of Atfih and of Cusai and *R'-t-t-ny* of Hermonthis appears as Nut: and Chentehtai of Athribis, Sopdu of Arabia, Chentejerte of Letopolis, *Hmn* of Asphnis, 'Ante of Antaiopolis, Min of Coptos, and Miysis of Bubastis all appear as Horus. As early as the Pyramid age the sun-god, Rē', began the process of absorbing other gods. Subek became Subek-Rē', Chnum became Chnum-Rē', Montu became Montu-Rē', and later Amon became Amon-Rē'. In short nearly all male deities were identified with Rē'. In the Middle Kingdom, Rē' syncretized with Horus, the falcon-god, under the form Rē'-Horus-of-the-Horizon. This natural tendency has been called pantheistic, and even monotheistic, especially at such periods as the reigns of Hammurabi and Thutmose III when Babylon and Egypt were virtually world-powers. According as the power of Babylonia grew and expanded, so more deities came under the sway of Marduk, and according as Thutmose III extended the borders of the Egyptian empire, so the power of Amon-Rē' became more and more that of a world-god. If the Babylonians of the time of Hammurabi or the Egyptians of the time of Thutmose III actually pictured their respective empires as co-extensive with the whole world as they knew it, their conception of Marduk or Amon-Rē' may, perhaps, be termed monotheism. But the chances are that they did not so consider their respective empires, and the term henotheism is as much as we can apply to their conception of god. Even at that, it is not at all likely that a thorough-going henotheism, such as we meet in Israel in

the ninth century B.C., can be assumed for Babylonian and Egyptian religious thought of the periods referred to. A hymn of the Hammurabi period identifying a long list of gods with Marduk is not sufficient proof that the average Babylonian of that period would deny the separate existence of all other deities but Marduk. The same is true of an Egyptian of the time of Thutmose III. One may speak of an Egyptian or Babylonian tendency towards monotheism, but perhaps nothing more, at any rate for the above mentioned periods.

At a very early period in Egypt the cult of the sun-god, Rē', was established in the oldest city of Egypt, Heliopolis, and at the beginning of the Fifth Dynasty, it became the state cult, the kings calling themselves Children of the Sun. Even then the sun-god appeared as Rē'-Atum, whose symbol was a sphinx. The sun-god was also represented with arms and called the "limitless" one (PT § 1434). With the passage of time the sun-god acquired numerous attributes of benevolence and universality. Thus he loved righteousness, benevolence and purity and his universality was such that it could be said of him, he "seeth the whole earth hourly."

By the time of the Eighteenth Dynasty, in which period falls the Religion of Ikhnaton, which we are considering, the ancient sun-cult of Rē' was combined with the cult of Amon of Thebes. There is reason for believing that the cult of Rē' is the old indigenous cult of Egypt and that the cult of Amon was an importation from perhaps Arabia¹ by the pharaonic Egyptians who subdued the indigenous inhabitants. At any rate, the name Amon occurs very rarely during the earliest periods—only once in the PT—and his cult did not develop until the Eleventh Dynasty. However, the two cults did not remain hostile, in fact, the cult of Heliopolis and that of Amon were celebrated in the same temple, such as at Deir el-Bahari. During the Middle Kingdom, when a Theban line of Kings ruled over united Egypt, Amon, who had become the local god of Thebes, after his migration from Coptos, was identified with the sun-god and known as Amon-Rē', the emphasis being on Rē'. This united cult now became very powerful, especially during the reign of Thutmose III, who used the priesthood of Amon-Rē' to secure his elevation to the throne, and in return made the chief

¹ See NAVILLE, "La révolution religieuse à la fin de la XVIII^e dynastie égyptienne" (*Rev. d'Histoire et de Philos. Religieuses*, 1924, 297—313).

priest of Amon-Rē' head of all the priesthoods of the land. When Thutmose III became the virtual ruler of the world, Amon-Rē' became a world-god, who "seeth the whole earth hourly." He was considered an all-powerful, all-seeing ruler, beneficent, protector, and sustainer. He was "the valiant herdsman who drives his cattle, their refuge and the giver of their sustenance." He was "a mother, profitable to gods and men." As the source of all being he was addressed as "the craftsman, shaping thine own limbs, fashioner without being fashioned."

Thutmose IV, two reigns removed from Thutmose III, married Mutemua, a Mitannian princess, and their son became Amenophis III who married Tiy, daughter of Yuau and Tuau, who perhaps had Mitannian blood in their veins.² It is thought by some that these marriage relationships³ with Mitannians emphasized the tendency to sun-worship on the part of Amenophis III. However, that may be, Amenophis III did not have a strong predilection for the religion of Heliopolis, and, what is more important for our study, he seems to have adopted an old name for the material sun, "Aton." This name was particularly acceptable to Tiy, a barge on her lake being called "Aton Gleams," and one of her daughters was called "Baktenaton." A company of the King's body-guard bore the name, and the King himself took the epithets "Dawning like Aton," "The Shining Aton." It seems also that the cult of the sun under this name was inaugurated, and a chapel, dedicated to him, was probably erected at Heliopolis. At any rate, there was in Thebes in this reign, a temple under the name of Aton, and a stela, now in the British Museum, contains a hymn to Amon and Aton by two architects, twin-brothers, Suti and Hor, which addresses the Aton as god: "Hail to thee, beautiful god of every day . . . Hail to thee, O Aton of the day, creator of all and giver of their sustenance . . . self-generator, without being born . . . A mother, profitable to gods and men . . . Illuminating the Two Lands with his disk . . . Sole Lord taking captive all lands every day . . . Every land is in rejoicing at his rising every day, in order to praise him."⁴ Thus during the reign of Amenophis III the cult of Aton seems to have been well recognized and established.

² Or at any rate Yuau, NORA GRIFFITHS, "Akhenaton and the Hittites," JEA 9, 78 f.

³ Amenophis III also married Giluhepa a Mitannian princess.

⁴ BUDGE, *Tutankhamen*, London 1923, pp. 46 ff.

Amenophis IV, later called Ikhnaton, was son and successor of Amenophis III. He seems to have been predisposed from the beginning to worship the sun-god under the form Aton, which his father had already popularized, and in addition he gave to Aton the designation, "Liveth Rē'-Horus of the Two Horizons, rejoicing in the horizon, in his name Shu, who is Aton."⁵ Thus Amenophis IV worshipped the Aton in the guise of the Two Horizons, that is, Rā'-Harakhti. As such the god was depicted as a human figure with a hawk's head surmounted by the uraeus with the sun's disk. But even before the move to Tell el-Amarna the sun-god was depicted as a solar disk with rays and the uraeus.

In short, it is quite clear that previous to the reign of Ikhnaton sun-worship was predominant in Egypt from the earliest times. Indeed, perhaps it was the religion of the earliest indigenous inhabitants. It is also clear that previous to the time of Ikhnaton, Amon, God of Thebes, had become very powerful and although perhaps an importation into Egypt by the pharaonic Egyptians, he had soon become fully identified with the life of the country. But it should be noted that it was as Amon-Rē', that the God of Thebes attained the summit of his power and influence in Egypt. There were elements in the worship of Amon-Rē' that were not as pure, from the standpoint of sun-worship, as pure Rē'-worship, and these may well have been offensive to pure sun-worshippers, such as the family of Amenophis III. However that may be, the point to keep in mind at this juncture is that when Ikhnaton came to the throne, there was a decided tendency to emphasize sun-worship in its purity, and as we have already indicated, the Asiatic alliances of Amenophis III may have accentuated that tendency.

Let us now turn to Ikhnaton and his religion. And first Ikhnaton personally—or rather Amenophis IV. He was the son of Amenophis III and of Tiy, daughter of Yuau and Tuau, the first of whom may have been an Asiatic. He was crowned king at the old city of Hermonthis, near Thebes, a city sacred to Rē', the sun-god, and for the first few years of his reign, he was strongly under the influence of his mother Tiy. His age at accession is difficult to determine. The decision is largely dependent upon the question of the mummy found at Thebes in 1907 by DAVIES. This mummy was found in

⁵ "Rē' in the Horizon" is an old designation of the sun-god; and Shu was a common epithet of the sun-god from the Hyksos period onwards.

the tomb of Tiy. At first it was thought to be that of Tiy, but ELLIOT SMITH examined it and declared it to be that of a young man, about thirty years of age. It is thought that the tomb was made for Tiy, and there at first her body rested. Ikhnaton was buried at Tell el-Amarna but when the court returned to Thebes under Tutankhamen, Ikhnaton's body was brought to Thebes and interred with that of his mother in her tomb. Later when Ikhnaton was hated as the "heretic," Tiy's body was removed from the "polluted" tomb, and Ikhnaton was left nameless and in solitude.

There are those, however, who doubt the identification of the body with that of Ikhnaton. Chief among these is SETHE who thinks that Ikhnaton was as old as twenty-five when he came to the throne, and estimates his age as about forty-three. The solution of this problem depends to a large extent upon another problem, that of the nature of the Sed-festival. Quite recently the inscription on a limestone slab in the collection of Major ANDERSON, in the Ashmolean Museum in Oxford, proves that Ikhnaton celebrated a Sed-festival—"The great living Aton, that is in the Sed-festival, lord of heaven, lord of earth," in the midst of "Rejoicing-in-Akhet-Aton." Now, it has usually been thought that the Sed-festival was a thirty-year jubilee and generally recorded in the thirtieth or thirty-first year of the king. When the point of reckoning began is unknown. SETHE suggests at the proclamation of the future king as crown prince. Many other suggestions have been made,⁶ but at present no solution of the problem is forth-coming. Consequently, the new inscription cannot yet be used in attempting to determine the age of Ikhnaton, and we are obliged to fall back, for the present, on ELLIOT SMITH's finding, namely, that the body found was that of Ikhnaton, who died when he was about thirty.

Ikhnaton reigned seventeen years, as a series of wine jar inscriptions show, in which case he came to the throne when he was about thirteen years of age. This would accord with the prominent part played by Tiy not only at Thebes, but also at Tell el-Amarna.⁷ In the fourth year of his reign he decided to build a "clean city,"⁸ although in the fifth year of his reign he

⁶ See the "Jubilee of Akhenaton" by GRIFFITHS, in JEA 5, 61—63.

⁷ PETRIE, *A History of Egypt*, Vol. II, London 1924, p. 207.

⁸ PEET and WOOLLEY, *The City of Akhenaton*, London 1923, p. 16.

was still worshipping Ptah and other deities.⁹ But by the sixth year he was living at Akhetaton (Tell el-Amarna). It was between the fifth and sixth years of his reign that the Sed-festival was celebrated, and between the 19th of Phamenoth of the fifth year and the 13th of Pharmuthi of the sixth year that his name was changed from Amenophis. His career in Tell el-Amarna lasted no more than between eleven and twelve years.

His first wife, whom he probably married when he was very young, was Taduḥepa, daughter of Tušratta, King of Mitanni, another source of Asiatic influence, but his famous queen was Nefertiti, apparently an Egyptian, but perhaps his own half-sister, daughter of Amenophis III by an Asiatic wife.¹⁰ He had seven daughters, the eldest of whom married Sakere, his immediate successor, the second of whom died before himself, and the third of whom, Ankhsenpaaton, married Tutankhamen. Beside Tiy and Nefertiti the husband of the King's nurse played an important rôle in political and religious affairs. This was Eye, his favorite priest, who succeeded Tutankhamen as King. Ikhnaton himself was physically an invalid, and perhaps a cripple¹¹ and hydrocephalic, although the last may have been an artificial deformation.¹²

The movement which Ikhnaton matured really had its roots in the past. Sun-worship was indigenous in Egypt. Ikhnaton's father had already showed his preference for pure sun-worship in his emphasis on the old sun-name, *Aton* (*ʾtn*). Although Amon and Rē were identified to a large extent, nevertheless Amon was a new-comer. Moreover, Amon in Thebes had become very powerful, and Ikhnaton's religious nature, his hereditary love of sun-worship, and the Asiatic strain in his blood rebelled against the usurpation of power by Amon, God of Thebes. The old Rē of Heliopolis was hard pressed. The movement of Ikhnaton was a reaction against the comparatively newer cult of Amon of Thebes. His first cartouches demonstrate his devotion to Rē, and he even assumed the title of high priest of Rā'-Harakhti. His opposition to Amon became more and more violent, especially as the priests

⁹ GRIFFITHS, *Kahun Papyri*, pl. XXXVIII, and pp. 91—92; RT 6, 54—56.

¹⁰ PETRIE thinks Taduḥepa and Nefertiti to be one and the same (*op. cit.*, p. 207).

¹¹ A well-known picture shows him leaning heavily on a staff, although ELLIOT SMITH's examination of the mummy did not confirm this.

¹² See GRIFFITHS *op. cit.*, p. 78.

of Amon began to retaliate. By nature Ikhnaton was a religious fanatic, intolerant, arrogant, and obstinate, and was determined to carry through his opposition to Amon. And yet the movement proceeded gradually. At first an obelisk the symbol of Rē' was added to an Amon temple in Thebes. Then the king began a temple to Aton in the city of Amon, and identified Aton with Rē', assuming the office of high priest of Aton, with the title "Great Seer," the same as that of the high priest of Rē' at Heliopolis. But he went further in calling Thebes "City of the Brightness of Aton," and even in applying to the city-quarter, where the temple of Amon was, the epithet "Brightness of Aton the Great." He moreover changed his own name from Amenophis ("Amon is satisfied") to Ikhnaton ("The Disk is pleased" or "it is well with Aton") in honour of the newly emphasized sun-worship.

The movement made its headway in Thebes, although there is reason to believe that it began before the reign of Ikhnaton and probably in Heliopolis. The great turning point, however, took place when the king abandoned Thebes and founded a new capital three hundred miles north of Thebes at a place which is now called Tell el-Amarna. This new city he called Akhetaton, "Horizon of the Disk." It is still uncertain whether Ikhnaton was exaggerating when he said that he was founding a "clean city"—if that means a city on a site before unoccupied. Excavators have not yet been able to decide the point.¹³ BORCHARDT has even gone so far as to assert that Akhetaton was founded as far back as the time of Thutmose IV,¹⁴ but that has been refuted by SCHAEFER.¹⁵ At any rate the royal architect Bek lost no time in erecting palaces and temples. Beside the royal palace, three temples were built, that of Tiy, that of the princess Beketaton, and the King's. Temples were even erected to the Aton in many places in the empire. BREASTED¹⁶ reckons nine, and perhaps eleven if it can be proved that there was one at Luxor, and if the Hinatuna of the Tell el-Amarna letters (11, 17 and 196, 32) has reference to one. This last is very doubtful.¹⁷ In Ikhnaton's great hymn the phrase "the lands

¹³ See PEET and WOOLLEY, *op. cit.*, *passim*.

¹⁴ MDOG 57.



¹⁵ ZAeg. 55, 1—43.

¹⁶ ZAeg. 40, 106—113.

¹⁷ OLZ 1, 176.

of Syria and Kush, and the land of Egypt," may refer to temples in these three different parts of the empire. A *gm-ytn* has already been identified in Nubia. In addition to these architectural activities, a new art was introduced into Akhetaton. Before, the King was represented as the traditional pharaoh. Now, he is given a strange appearance and made to assume postures in public unknown before or after his time in Egyptian art.

Before entering upon the subject of Ikhnaton's religion a further point must be discussed, namely, the "monotheism" of Ikhnaton, for this is the most important and interesting feature of Egyptian religion of the period under consideration. If Ikhnaton was a monotheist and had developed a real monotheism, he was indeed the greatest thinker of the ancient world. His unique individuality has been emphasized, but on the other hand he has been called a prig, a megalomaniac, an obstinate and conceited egotist. But one of the prices which genius has to pay is to be reviled and misunderstood. Such a personality attracts and repels. Students of Egyptology may, generally speaking, be grouped into two classes, those who belittle Ikhnaton and those who magnify him—from HALL and BUDGE on the one side to BREASTED and WEIGALL on the other. But perhaps a middle course may be the right one, and already some of the most careful, sober and discriminating Egyptologists are arranging themselves there. Such, for example, are SETHE, NAVILLE, GUNN, PEET, and BLACKMAN. We should do our utmost to be as clear as possible on the point. Sometime ago the present author answered negatively the question, "Was Ikhnaton a Monotheist?"—that is a monotheist in the strict sense of the word.¹⁸ Since that time he has kept the question continually in mind, and while he is not now, perhaps, as positive as he was then, he still feels unable to reverse his verdict, unless the definition of "monotheism"¹⁹ stated therein be considerably modified.

In favour of a monotheistic interpretation of Ikhnaton's "teaching," the following points are emphasized: Ikhnaton caused to be destroyed all over Egypt the words "the gods" and the name "Amon"; he replaced the word *neter* by *aton*; he changed the writing of the word *mw*t meaning "mother" from  to .

¹⁸ JSOR 3, 70—80.

¹⁹ "A monotheist is one who believes that there is but one god whose being and existence pervades and transcends all space and time." *op. cit.*, p. 70.

because the former form signified the goddess Mut; the term "divine offering" was changed to "Aton offering"; and the King referred to Aton as the "sole god beside whom there is no other."²⁰ He adopted an old symbol but treated it in a new and original way, abolished the uraeus, but added human hands to the rays. He also struck out on new lines in placing the name of Aton in two cartouches, like a king, and omitted the name Horus although retaining the names Shu and Rē.²¹ In two hymns one of which was written by Ikhnaton—the shorter—and some think also the longer—there are many phrases which are used to illustrate monotheistic thought. They are certainly written in a literary form and with a beauty of expression unparalleled in the whole realm of Egyptian literature. Finally, the abolishment of magical formulae and of monsters is used as an argument in favour of the spirit of monotheism. These then are the main arguments brought forward in favour of a monotheistic Ikhnaton. Of course, that is not all, for in addition there is the changed religious atmosphere of the time, the poetic and peaceful king, the naturalness of art, the comparative simplicity of the cult, all of which make it attractive and easy to find in the teaching and the thought of the time a real monotheism.

Let us now look at the objections to, and the limitations of, Ikhnaton's "monotheism." Even if we must not insist upon too nice a philosophical definition of monotheism for such an early period in world history as that of Ikhnaton, yet, at least, we should expect sufficient evidence for a real theological monotheism—not a pantheism nor even a henotheism, but a belief, that in all the known world there is only one god, whom all men should recognize as god. It would seem that this is what Ikhnaton was thinking of, when he lifted up his eyes to the celestial Disk, and gave expression to the thought that there was a being whom all men see and feel, who created all, or gave life to all, and who sustains all. But in thinking about this unique being he was limited very much by the thought and religious paraphernalia of his age. True, he was bold and original, and he had done a great deal of scrapping of old ideas and conventionalities. But was he thorough-going enough to convince us that he had grasped the idea of theoretical monotheism? He destroyed the words "the gods" and the name "Amon,"

²⁰ For full discussion with references see my article referred to above p. 74.

²¹ GUNN, "Notes on the Aton and his Names," JEA 9, 168—176.

changed the word *neter* to *aton*, and so wrote the word for "mother" as to avoid the sign for the goddess Mut. But did he do this because he disbelieved in the existence of all gods but that of Aton, or does it only appear so? His quarrel was with Amon and his circle. Indeed, there is an interesting lack of evidence that any cult outside of the Theban triad—Amon-Mut-Khonsu—was persecuted. For instance, at the Speos Artemidos only the name of Amon is erased. Of course, this may be a pure accident, and it may be expecting too much to find the work of destruction of divine names to have been thoroughly carried out, since Ikhnaton had to trust to agents who were probably not as thorough-going an Atonist as himself. Yet at Tell el-Amarna itself the tomb walls of a whole host of divine names, such as Osiris, Isis, Anubis, Hathor, Geb, Thoth, Ptah, Nu, Nut, and a whole crowd of semi-divine personifications, as well as the name of an official who was called "superintendent of the priests of *all the Gods*,"²² makes one doubt even a theoretical monotheism. Furthermore, in a text from the Tell el-Amarna period a vineyard master's name occurs which contains the two names Amon and Aton side by side.²³ Then there are the names of Ptah, Hathor, &c., at Karnak and Medinet Habu, an indication of the fact that all the divine names were not changed. The occurrence of Shu, Maat, the Uraeus and the Hawk can easily be explained as only ceremonial conservatism or as emblems, but some of the above difficulties, together with the occurrence of the names of Aton and Osiris together in the same tomb at Thebes during the Ikhnaton period²⁴ are difficult to explain away, especially if it be true, as it appears to be, that Ikhnaton's quarrel was with Amon and his triad at Thebes.

The phrase "sole god beside whom there is no other" sounds formidable, were it not for the fact that it and exactly similar phrases were often applied to other Egyptian deities, and especially to Amon the great rival of Aton.²⁵

The reservation of the name of Rē' at first glance looks suspiciously like polytheism, but the defenders of monotheism are probably right in excusing its use on the plea that Rē' is simply

²² DAVIES, "Akhenaton at Thebes," JEA 9, 150.

²³ DAWSON, "Note on some Ostraca from El-Amarnah," JEA 10, 133.

²⁴ DAVIES, *op. cit.*, p. 138.

²⁵ MERCER, "Was Ikhnaton a Monotheist?" JSOR 3, 74.

the older form of sun-worship. And that is exactly the point which will be emphasized later on in this paper, namely, that the object of Ikhnaton's worship, is really the sun—the material sun. The old sun-god was Rē' of Heliopolis, with whom Ikhnaton had no quarrel. Consequently, even in the titles of Aton we find, "Rē' lives, Harakhti, who rejoices on the Horizon"; and "Rē' lives, Ruler of the Horizon, who rejoices on the Horizon in his name: 'Re the father, who has returned as Aton.'" ²⁶ Herein we find exactly what Ikhnaton believed about Aton, namely, that he was a later appearance of Rē' the old sun-god. Note also the use of Harakhti, which is the name of the god Horus, and in the same titles we find also the name of Shu. ²⁷ Rē', Horus and Shu are sun-gods, and so is Aton. Aton is the external manifestation of the sun, *nt-f R'ḏ·t-f itn*, "he is Rē', his body is the Aton," this in speaking of the sun. ²⁸ Even in changing names Rē' could take the place which was often given to Aton, e.g., the name Ptaḥ-mose was changed not to Aton-mose but to Rē'-mose. ²⁹ Ikhnaton's own sub-name was Wa'nrē', ³⁰ which may be translated "Confidant of Rē'," or "Rē' is the only One." In short, Ikhnaton emphasized historic continuity. He did not desire to break with the past. He was in love with the old historic sun-worship of Heliopolis, and to his mind Rē' and Aton were one: "mayest thou see Rē' at morn when he rises on the eastern horizon and mayest thou see Aton when he sets on the western horizon of heaven." ³¹

What appears to be an insuperable difficulty in the way of those who uphold the theory of monotheism for Ikhnaton is the fact that Ikhnaton considered himself a god—not one with Aton but actually an independent god. More perhaps than any other pharaoh he called himself the "good god." He was the "Son of Rē'." Ikhnaton had his "chief prophet," the clearest implication that the king was actually worshipped. ³² Worshipers adored the King just as they did the Aton. ³³ He was often called the Nile-god,

²⁶ GUNN, *op. cit.*, p. 176.

²⁷ GUNN, *op. cit.*, p. 176.

²⁸ *Mém. Miss. Franç.* 5, pl. 5.

²⁹ MDOG 55, p. 17.

³⁰ DAVIES, *op. cit.*, p. 152.

³¹ DAVIES, *The Rock Tombs of El-Amarna*, VI, p. 35.

³² GRIFFITHS, "The Jubilee of Akhenaton," JEA 5, 63.

³³ SCHAEFER, *Kunstwerke aus El-Amarna*, Bd. II, Taf. 12; JEA 5, 61 ff.

and thus identified with Hapi.³⁴ He was alluded to as "the god who makes men," "Ikhnaton, great in his duration, the god who makes men."³⁵

Thus, there seem to be insurmountable difficulties in the way of ascribing to Ikhnaton even a technical monotheism. It would seem that he did not concern himself so much about the question as to whether there was actually another god in the whole world in addition to Aton, for he apparently believed himself to be a god, and it is very questionable whether he would have denied the existence of, for example, Hittite gods or Babylonian gods, had he been pressed for an answer. But there have been those who have even claimed ethical monotheism. Now, if any one point about the life and thought of Ikhnaton is clear, it is that he did not especially emphasize ethical ideas in his religious reforms. It is true that he emphasized "truth" but so did the worshippers of Amon who certainly made more of compassion and helpfulness than Ikhnaton ever did. Amon was not only "the great god who lives in truth," but—what was never said by Ikhnaton of Aton—he "judgeth the oppressed and needy," he "harkeneth to the prayer of him that is in prison," he was "kind of heart when one crieth unto him," he "speaketh the gentle word at the moment of strife," "he delivereth the helpless one," &c. Such passages may be quoted by the score, in reference to Amon or Amon-Rē', but in the Ikhnaton literature there is practically no reference to moral matters. Ikhnaton thought of beauty rather than of righteousness. Nor can it be said that his religion was spiritual; indeed, the old religion of Egypt was much more spiritual in tone and expression. Neither did Ikhnaton ever seek or reach any intellectual subtleties or sublime conceptions. The truth of his system lay in its nearness to obvious blessings. His system was really a thorough-going materialism, other than that it contained a certain vein of poetic contemplativeness. It was a naturalistic henotheism, rather than a technical or ethical monotheism. In some respects it was pantheistic—it was the actual cosmic body, the physical sun itself, which Ikhnaton worshipped.

There was certainly nothing transcendental in Ikhnaton's "monotheism." In one of his hymns he says of Aton, "When thou

³⁴ DAVIES, *op. cit.*, II, pl. VII, l. 14; I, pl. XXXVIII, l. 2; &c.

³⁵ PEET and WOOLLEY, *op. cit.*, pp. 145—146.

settest in the western horizon of the sky, the earth is in darkness like the dead." The Aton is the actual physical sun, not a transcendental deity which all students of religion associate with the idea of *monotheism*, and as for the dead, they are entirely outside and beyond the realm of Aton³⁶—of course, for Aton is the material, physical, cosmic sun.

In claiming monotheism for Ikhnaton, emphasis is often placed upon the nature of the contents of Ikhnaton's hymns. Now, there is not a phrase in these which, from a religious point of view, cannot be abundantly paralleled in other Egyptian religious literature. It is easy for any one to verify this statement for himself. Space does not permit an adequate comparison at this point, but the reader may be referred to the present writer's article³⁷ already quoted to see how easily this can be demonstrated. The unique thing about Ikhnaton's poems, and that which has kindled popular imagination, is the beauty of diction and incomparable literary form of these two poems. Their originality is not at all religious. They were written by a real poet—a lover of nature, an inspired singer. But every religious phrase can be paralleled, very often verbally, in other Egyptian hymns, especially in those to Amon and Amon-Rē'.

There is no denying the fact that Ikhnaton was an original personality. He may be reviled—even in ancient Egypt he was known as "that criminal of Akhetaton"—but like the greatest of Hebrew prophets he claimed divine inspiration. In addressing the Aton he said, "There is no other that knoweth there save thy son Ikhnaton," and thenceforth he proclaimed his doctrine (*šblyt*), namely, that Aton is the sun's Disk, not the power behind the sun, but the Disk with its heat and life-giving warmth, the Rē' between the eastern and western horizon, the Rē'-Harakhti, that is the sun while visible in the heavens. It was an adaptation of the old idea of the worship of the sun at dawn (as Khepera), at noon (as Rē'), and at sunset (as Atum), only Ikhnaton insisted that at every moment, in his journey between the two horizons, east and west, but *not* through the underworld, the sun was to be worshipped. His god was: "Atum who is in his aton," "Rē' whose body is the Aton," "who lightens the Two Lands with

³⁶ DAVIES, *op. cit.*, V, 16—18; VI, 25—35.

³⁷ JSOR 2, especially pp 75—76.

his aton." It was the material, physical, cosmic sun which Ikhnaton adored. A few quotations, among other evidence, illustrate this truth. Addressing Aton he says: "Thou risest in the horizon of the east," "Thou art beautiful, brilliant and exalted above the earth," "*Thou art the sun*," "Thou art afar off, but thy beams are upon the land," "Thou art on high, but the day passes with thy going," "Thou retest in the western horizon of heaven." All these quotations are from Ikhnaton's great hymn. Ikhnaton naturally ascribes to his god the powers of creation, as all worshippers do. But, in the case of sun-worship this is pre-eminently appropriate. How much Ikhnaton knew about the central position of the sun in our solar system is hard to say. But that he ascribed the powers of creator and sustainer to him is nothing new in the history of previous thought. As it is, of course, it turned out to be very appropriate.

The name of his god, *jin*, Aton, was not new, but perhaps Ikhnaton chose it because it represented more clearly than Rē' or Atum or Khepera the energy (*stiut*), the heat (*merut*) and the beauty (*neferu*) of the sun. He emphasizes particularly the disk (*aton*) and the beams, arms or energy (*stiut*) of the sun. Even this is not quite original, for Amon-Rē' was addressed as the "only, many-armed, who reaches out his arms to his beloved," and Atum was anciently represented as a man with the *ankh* in his right hand, a symbol which appears so persistently in the art of Ikhnaton's time.

While Ikhnaton's religion can truly be said to have been a natural development of certain tendencies of the old solar religion, it cannot be denied that Ikhnaton's personality made it in some respects an unique thing. Old Testament Yahwism was a new thing after the inspiration and work of Moses, and Christianity was Judaism plus the personality of the Christ. In like manner it may be said that Atonism was sun-worship re-made by Ikhnaton. His emphasis upon beauty, truth, family love, reality in art and in life, and his aversion to many of the older meaningless forms and symbols made his religion unique in Egypt.

Ikhnaton's religious genius is in no way more clearly demonstrated than by the fact that he was in some ways centuries ahead of his times. Thus, his doctrine failed completely to attract the people. His courtiers and followers tried to ape the king because

their fortune and happiness depended upon it. They were richly rewarded for their loyalty. But the masses were untouched by all the new teaching. Workmen clung to their traditional beliefs or superstitions, their favorite deity being Bes. They had their amulets, and offered their prayers to Shed and Isis as well as to Amon, "the good ruler eternally, lord of heaven, who made the whole earth."³⁸ This has been fully demonstrated by the recent excavations at Tell el-Amarna.

The main reason for the popular failure of Atonism was its silence about the future,³⁹ and hence its inability to replace Osiris and to appeal permanently. But this failure was inherent in the very nature of Atonism. Atonism was pure sun-worship, nothing more, and the sun as it appears by day during its journey from the eastern to the western horizon. When he set all the world was in darkness. Atonism was a worship of the *material sun as it appears by day*. Hence its silence about the future or the underworld, in which Egyptians were always so vitally interested, and its rejection of funerary rites and ceremonies.

The religion of Ikhnaton was sufficiently monotheistic to be characteristically unitarian in that much emphasis was placed upon the idea of god and beauty in nature. Ikhnaton was perhaps a "god intoxicated man," but he was more certainly a poet, an artist, a lover of things natural and beautiful, and his whole religious outlook was coloured thereby. His artistic and original nature comes out still more clearly in his religious ceremonial.

The cult or form of worship, at Tell el-Amarna was modeled to a considerable extent upon the traditional temple worship, but Ikhnaton introduced numerous and fundamental alterations. And these differences stood out all the more prominently because Egypt was a land of conservatism, and Ikhnaton was one of extremely few original minds in ancient Egypt.

The form of the temple at Akhetaton, as one would expect, was simplified.⁴⁰ The precincts of the temple consisted of a front and large enclosure and a back and smaller enclosure. The front

³⁸ PEET and WOOLLEY, *op. cit.*, pp. 93 ff.

³⁹ DAVIES, "Akhenaton at Thebes," JEA 9, 133—135.

⁴⁰ BLACKMAN, "A Study of the Liturgy celebrated in the Temple at El-Amarna," *Recueil d'Études Égyptologiques à la Mémoire Champollion*, Paris 1922, pp. 505—527.

contained the main temple, and the back the more sacred temple, where the King and his family worshipped, and whose colonnade was devoted to the cult of the royal statues. In this latter enclosure was also the Benben stela, in fact the whole enclosure was called the House of the Benben (later called the "Shade of Rē' of the Queen Mother, the Great Royal Wife, Tiy"), an interesting fact which confirms what has been said about the relationship, between Atonism and sun-worship, the Benben being the great and original symbol of Rē' at Heliopolis. The hindermost part of this inner temple contained a sanctuary devoted in a special way to the worship of the Aton; Ikhnaton, his mother Tiy, and his father being represented as the chief worshippers. It is again significant that Amenophis III is represented, which fact indicates how conscious Ikhnaton was of his father's devotion to the Aton. In the colonnade already referred to these same royal persons, in the form of their statues, were the recipients of offerings and worship as is proved by the loaded racks and tables that stand before them. Both the front and back temples were probably open to the sky, in contradistinction to the solarized temples which had roofs, but of this point we are at this time somewhat uncertain.⁴¹

In the liturgy of the temple of Aton there was no place for the ritual acts of toilet or of the many pre-toilet episodes of the old liturgy, consequently there was no cult image of the Aton. Ikhnaton's liturgy was an imageless one so far as the Aton was concerned—not otherwise however. The worship of Aton consisted mostly of the presentation of food and drink offerings, of perfumes, of fruit, and especially flowers, of the chanting of hymns and of elaborate musical performances. The Detailed ritual acts were those of the old worship. Food and drink offerings were presented accompanied by the burning of incense, the performing of libation and the act of consecration, which consisted of the extending of the *hrp*-baton over the *res sacrificii*. There was also the elevating of trays containing offerings—each specific offering according to ancient use was elevated. Thus not only food, flowers, and drink, but also unguents were elevated in alabaster vases to the Aton. Then they were placed on the great altar of the Aton which faced east, under the clear sky. Wine and flowers accompanied by incense played a very important part in the *res sacrificii*.

⁴¹ See PEET and WOOLLEY, *op. cit.*, *passim*.

There were, of course, numerous priests. But in the outer temple the king and the queen also offered the sacrifice. On their arrival the royal party proceeded immediately to the great pylon at the back of the outer court where were a number of stands and where the king and the queen each made oblations and themselves consecrated their gifts. The royal children rattled the sistra, while the courtiers made due obeisance. The king was assisted by his high priest with censer and libation vessel. The royal pair then proceeded to the high altar, and after ceremonial purification, mounted the steps. The altar was loaded with *res sacrificii*—choice parts of oxen, geese, melons, boquets, and atop of all, two burning dishes of incense, which the king replenished. The chief priest and the Chief Servitor of Aton are there. There are other priests, as well as cantors and musicians. The king lays aside his royal mantle, and stands clad simply in a white tunic, sandals and mitre. The queen stands beside the king, and like the king sprinkles incense, and wears her crown. There are numerous attendants and the royal children play their part as worshippers. Thus, it is clear that while many traditional points of ritual were preserved and perpetuated, Ikhnaton's originality marks almost every step in the service. His artistic and poetic personality coloured everything. There were processions, oblations, ritual acts, vestments, incense, music, singing, prostrations, hand-clapping, but the whole service was conducted in a simpler and more refined and subdued manner than at any other time in the history of Egypt. Moreover the numerous festivals, cult services of various deities and mortuary celebrations of the old religion were done away. Simplicity was the order of the day, which began by emphasizing the oneness of the deity. The royal family were worshipped, but simply and without much ceremony. Of course, there were still certain mortuary practices, for man must have his "eternal house" with endowments for the support of the deceased in the hereafter. But these ceremonies were simplified and not at all disfigured by the old magical figures. Now the deceased prays to the Aton to grant the certainty of beholding him, and to refresh him with the breath of the north wind, now the scarab bears a prayer to the Aton, and the amulet is inscribed with Aton's name and symbol. Offerings were made to the *ka*, but with the greatest simplicity.

About the religion of Ikhnaton, our information is as yet very fragmentary. We hope to know more according as more excavations

are carried on and after further study not only of this period but also of the whole range of Egyptian religious thought. But even what we do know about Ikhnaton's religion is too much to be condensed into a short article like this. The object of this paper has been to emphasize certain aspects of Ikhnaton's religion and to attempt a true perspective and therefore a balanced estimate of it.

Sun-worship was natural to Egypt. That is clear. From the earliest times, however, numerous deities, other than the sun-god, were worshipped. But at an early period there was a tendency to identify all other gods with Rē', the sun-god. There was accordingly a tendency toward uniformity in religious thought, in the structure and equipment of temples, in ceremonial, in liturgy, and in the organization of the priesthood. At various times in the history of Egypt, foreign religious ideas and deities were introduced, such as Amon at Thebes, but amalgamation and identification were always at work, and hence the compound deity Amon-Rē'. The power of an ancient city or country was always reflected in the power of their gods. According as Egypt became more and more powerful so the power and influence of her gods increased. The god of a great city like Thebes, and the representative god of a great country like Egypt tended to absorb other deities into himself. Hence arose henotheism and a tendency to monotheism. When Egypt became a world-power her representative god, e.g., Amon or Amon-Rē' tended to become a world-god. This was the state of affairs when Ikhnaton came to the throne.

Now, Ikhnaton was an individualist. He quarrelled with the priesthood of Amon at Thebes and hence with Amon. He was constitutionally inclined to sun-worship. His hereditary talents and gifts urged him in the same direction. He was by nature simple, original, and a reformer. He desired a pure sun-worship and so without at all breaking with the past, rather by using the traditions, the prestige, the accomplishments and inspiration of sun-worship, he breathed new life into a form of Rē'-worship which his father Amenophis III had already set up, namely a worship of the Aton. It was not a foreign cult, nor was it a new cult. It was the old sun-cult, but Ikhnaton impressed upon it his own original, poetic, artistic, and incomparable genius and made it live with new power and beauty.

Like Ikhnaton himself, his religion was simple. It was a worship of the actual, natural, physical, cosmic disk of the sun, as it appears in the sky, between morning and evening. It was purely and simply sun-worship. He was not greatly concerned with what we might term technical, ethical, or transcendental monotheism. He hated Amon and all his ilk. In fact, he tired of the innumerable gods. He was simple and original by nature, and he determined to make his religion simple. He did not desire to break with the past. He retained much of the old religious conceptions, ceremonial acts, forms of worship. He followed his father's custom in establishing his own cult, and he desired to worship the sun, which was manifestly an universal thing, which by means of his heat and warmth brought all things to life, and sustained them. That was a worthy object of worship; that would be his god—Aton. Perhaps it was pantheism, perhaps it was a crude monotheism—it was certainly not what we should call an ethical or transcendental monotheism—it came perhaps nearer to what we may call henotheism than to anything else.

The religious literature of his time shows us that the religion of Ikhnaton did not greatly differ in essential doctrine from the system that existed in Egypt both before and after his time. It was a worship of the sun-disk, which communicated with mankind by means of his energy or beams, his heat or love, and his beauty. The Disk was the creator and sustainer of life, and to him was due the adoration of mankind. The central act of worship was still as in the past, sacrifice accompanied by ritual, ceremonial, prayer, and praise. Aton was righteous and truthful, but little emphasis was placed upon his social qualities; nor was his ethical nature particularly stressed. Ikhnaton was the Son of Rē' and as such divine. He was, in fact, the "good god," adored as well as the Aton, and closely identified with him. Aton is "lord of eternity," but showed very little interest in the life beyond.

The religion of Ikhnaton was in many respects a refinement of the historic religions of Egypt. It came nearer to a technical monotheism than any other ancient religion before the days of the Hebrew prophets. It was not especially ethical and not at all transcendental. It was beautifully and poetically natural. It was simplicity itself, in comparison with other ancient religions. Indeed, it was too simple, too natural, too poetic, too artistic, and in

some respects, too original to be lasting. Ikhnaton was not appreciated by the men of his day. Perhaps the only ones who at all appreciated him were his wife and his mother. After his death his theology was ignored, his system was believed to have undermined the unity of his people, the magnificence of the temple services, and the imperial prestige of his country, and he himself was execrated as a criminal. History is vindicating his genius. He is often over-estimated; he is sometimes under-estimated. But he cannot and will not be ignored, for that his personality is too compelling. We await further light on one of the most fascinating characters in world-history—Ikhnaton, Beloved of Aton, Son of Rē', Living in Truth.

DER NAME DES HERMONGEBIRGES

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG¹

Von EBERHARD HOMMEL, Schopflohe a. Ries (Bayern)

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der alte Name des Hermongebirges zugleich der Name eines Gottes war, von dem man wohl ebenso allerlei Sagen und auch einen Stammbaum zu berichten wußte wie von dem phönizischen Gott „Libanon“. Von diesem gibt die älteste phönizische Inschrift von Limasol (in Cypern)² Kunde, und Johannes Lydus sagt, daß er Vater des Herakles sei (De mens. IV, 46, 82), eine andere Quelle nennt ihn Großvater des Adonis (Anton. Lib. met. 34),³ und von den Sagen des Adonis und seines Vaters Kinyras und seiner Göttin halte ja das Libanongebirge im Altertum wider, sie sind frühzeitig⁴ über Cypern nach Griechenland gedrungen und dort ebenso heimisch geworden wie im phönizischen Mutterlande. Die Sagen des Libanongebirges sind uns durch zahlreiche griechische und lateinische Darstellungen überliefert, und ihr Hauptheld, der Jäger des Libanon „Adonis“, und sein früher Tod durch den Eber wird uns durch verwandte orientalische Sagenkreise wie des Osiris, Attis, Tammuz in noch helleres Licht gerückt: sollten da nicht in ähnlicher Weise die Sagen des Hermon und seines Gottes oder „Baals“, von

¹ Abkürzungen: Grdr. = FRITZ HOMMEL, Grundriß der Geogr. und Gesch. des Alten Orients, 2. Aufl., München 1904 (1. Hälfte Seite 1—400, die 2. Hälfte wird in Kürze erscheinen) = Iw. v. MÜLLERS Handb. der kl. Altertumswissenschaft III, 1, I. — Gr. M. = O. GRUPPE, Griech. Mythologie und Religionsgesch., München 1906 = Handb. der kl. Altertumswissenschaft V, 2, 1. — Mov. = F. C. MOVERS, Die Phönizier I. (Religion), Bonn 1841; II, 1 (Geschichte), Berlin 1849; II, 2 (Gesch. d. Kolonien), Berlin 1850; III (Handel), Berlin 1856. — Tü. = KARL TÜMPEL, Die Aithiopen-Länder des Andromeda-Mythus, Leipzig 1887 = Jahrbücher für klassische Phil., 16. Supplementband, auch separat erschienen (Teubner). — A. R. = Archiv für Religionswissenschaft. — CIG., bezw. CIS. = Corpus Inscriptionum Graecarum, bezw. Semiticarum.

² CIS. I, 5 aus der Zeit Hiram von Sidon, dem Zeitgenossen des Salomo לבנן אדני, „dem Baal Lebanon, meinem Herrn“.

³ Mov. I, 240. 461. 668.

⁴ Seit den Perserkriegen, Mov. I, 192 nach Plut. Nic. c. 13, Alcibiad. c. 18.

dem der Ortsname Baal-Hermon⁵ am Südabhang des Gebirges Kunde gibt, und sein Name und seine Genealogie in früher Zeit über Cypern in die Westländer gedungen sein? Daß dies tatsächlich der Fall ist und wer dieser Gott Hermon ist, will ich in folgendem zeigen.

Die Angaben des Euseb und Hieronymus im Onomastikon (s. v. Aermon),⁶ die Tempelruinen und Heiligtümer an und auf dem Gebirge aus hellenistisch-römischer Zeit zeugen von dem Kult und der Heiligkeit des Hermon seit heidnischer Vorzeit.

Berggötter und Bergriesen.

Wenn die Syrer von Damaskus zur Zeit des Königs Achab die Götter Israels „Berggötter“ nannten (1. Kg. 20, 23. 28), so dachten sie offenbar zunächst an die Kulte des Hermon (und Antilibanon), deren schneebedeckte Häupter ihnen in der Ferne glänzten und ihnen ihre Flüsse Amana und Pharphar (2. Kg. 5, 12) herabsandten. Von diesen „Berggöttern“ als mythischen Gestalten oder Riesen der Urzeit, die aus dem Geschlechte des Aeon und Protogonos stammen, spricht aber auch Sanchonjathon in seiner phönizischen Theogonie,⁷ und sagt, daß von diesen „Riesen“ die Berge Kassios, Libanon, Antilibanon und Brathy ihre Namen bekommen hätten. Gegen-Libanon ist natürlich kein Personennamen, sondern ein Ortsname; setzen wir dafür Hermon ein und fassen diesen Berg (oder sein phönizisches, bezw. amoritisches Äquivalent Širion oder Šenir⁸) und den „Zypressenberg“ Brathy als zwei Gipfel der östlichen Gruppe des Nordgebirges Palästinas, so werden wir sehen, daß Sanchonjathon mit seiner Behauptung vollständig Recht hat, daß die Bergnamen in Palästina ursprünglich Götternamen oder Riesen-namen der mythischen Vorzeit waren. Auf dem Kassionberg gründen „Dioskuren oder Kabiren oder Korybanten oder Samothraker“, die Kinder des phönizischen Sydyk oder Sedek,⁹ den ersten

⁵ Jos. 11, 17; 12, 7 Baal Gad, das mit dem Baal Hermon als Ortsname identisch ist; Ri. 3, 3 heißt der Hermon „Berg des Gottes“ (Baal) Hermon, was die älteste Form des Bergnamens sein wird; 1. Chr. 5, 23.

⁶ Mov. I, 668.

⁷ Philo von Byblos bei Euseb pr. ev. I, 10, 34 Giff.

⁸ Dt. 3, 8. 9; 4, 48.

⁹ Sanchonjathon bei Euseb pr. ev. I, 10, 36. — Šēdēk (Grdr. 123, 2) heißt im Talmud-Hebr. der Planet Jupiter, den die Griechen Φαέθων nannten. Die griechisch-syrische Genealogie bei Apollod. III, 14, 3 hat ihn als Sandakos, Enkel des Phaethon und Großvater des Kinyras übernommen, wie ich an anderem Ort zeigen werde. Vgl. über Šēdēk auch Jes. 41, 2.

Tempel. Der Bergname bedeutet den „(Götter-) Thronberg“, von hebr. *kissē*, bab. *kussū*, „Thron“. ¹⁰ Es gab zwei Kassionberge an der phönizischen Küste, einen bei Pelusium und einen an der Orontesmäundung bei Antiochia, dessen berühmter Kult eines Zeus Kas(s)ios auch mit dem Zeuskult des Kas(s)ionberges auf Korkyra in Beziehung gesetzt wurde. ¹¹

Auf dem „Thron am Meere“, also auf einem Kassion oder „Thronberg“, sitzt im Gilgamesch-Epos ¹² die Nymphe Sabitu oder Siduri, die dem Helden weissagt, und deren Namen und Sitz man mit Recht einerseits mit der Belstochter Thronie, des Hermaon Gemahlin und Mutter des Arab(i)os, Großmutter der Kassiepeia bei Hesiod verglichen hat. ¹³ Nach einem uralten Prinzip, das auch Plato im Kratylos bezeugt, gab man den Enkeln gern den Namen des Großvaters (bezw. der Großmutter). So ist Thronies Name gleich der Kassiepeia oder Kassiopeia, der Schönthronenden, eigentlich Euthronie = hebr. כִּסֵּא יָפִי, bezw. כִּסֵּא יָפִי, „Thron der Schönen“, bezw. „der Schönheit“. ¹⁴

Eine andere schön-„thronende“ Göttin, Kissia, lernen wir aus einem Äschylos-Fragment (405 N² bei Strabo XV, p. 728) als Mutter des Memnon kennen, die sonst Eos, „die Morgenröte“, heißt. ¹⁵ Wenn hier zugleich Göttinnen als Eponymen eines Berges auftreten, so stimmt das zu der Bemerkung des Sanchonjathon

¹⁰ In älterer (homer.) Zeit entspricht griech. κ (dem Alphabetwert nach) auch hebr. כ, ק, z. B. Κρήνη, hebr. כְּרִית „der Kreter“.

¹¹ Gr. M. 351, 5. Mov. I, 668. Tü. 162; 174. Ein Cassius mons auch in Südspanien.

¹² X, I. 10. 15 u. ö., Übersetzung von UNGNAD.

¹³ F. HOMMEL bei MERCER, The Oath in Bab. and Ass. Literat. (München 1912), s. über Thronie Tü. 179 f., Mov. II, 3, 287.

¹⁴ Siehe u. S. 42. 46. über Ἥως ἑθρονας bei Homer.

¹⁵ Grdr. S. 37. Kissia heißt zugleich die „Kassitin“, nach dem Volk des Zagrosgebirges, dessen Κάσσα, bezw. Κίσσα ὄρη demnach wieder „Götter-Thronberge“ wären. Zu den Thronbergen s. bes. TH. DOMBART, Der Sakral-Turm, München 1920, S. 24, 61, 64 u. ö. ROB. EISLER, Die kenitischen Weihinschriften, Freiburg i. B. 1919, S. 53, 3; Philol. XXII, N. F. S. 185, A. 187. Bei Teukros (BOLL, Sphaera 107) heißt das Sternbild der Kassiopeia direkt βασιλισσα ἐπὶ ὀρόνου καθεζομένη. Es ist auffallend, daß sich für die Kassiten oder Kossäer der gleiche Lautwandel nachweisen läßt, von $u > i > a$, wie er für *kussū* > *kisse* > Κάσσιον „Thron, Thronberg“ angenommen werden muß: GEORG HÜSING, Der elamische Gott Memnon in Hommel-Festschrift, MVAG 1916 (Leipzig) I, S. 44. — Mov. I, 669 heißt der Ζεύς Κάσιος auf Münzen (bei RELAND, Palästina, p. 936) auch Ἀγρεύς „der Jäger“, so heißt aber wiederum ein Nachkomme der Berggötter in Tyrus bei Philo Bybl., a. a. O. (Euseb pr. ev. I, 10, 34). Er erinnert an den großen Jäger Zagreus, dessen Name sich als der vom kissischen Zagrosgebirge deuten ließe. Ebenso heißt Pan in Attika Agreus, s. u. S. 50, 80.

zu jenen Berggöttern, daß sie „von den Müttern ihren Namen erhielten“.¹⁶

Die dem Gilgamesch weissagende Nympe Sabitu hat man wie mit der Schön-„Thronenden“ so andererseits mit der hebräischen Sibylle „Sambethe“ verglichen.¹⁷ Sie heißt auch Sabbe und wird als Tochter des Bērossos und der Erymanthe wiederum mit zwei Bergnamen in Verbindung gesetzt.¹⁸ Ihres Vaters Name ist die hebräisch-babylonische Form des aramäisch-phönizischen Bergnamens Brathy, hebr. *berōš*, des oben genannten Zypressenberges. Ihre Mutter trägt den aus der Herkulesage wohlbekannten arkadischen Bergnamen.

Wenn Erymanthe mit einem phönizischen Berggott Bērōš oder Brathy vermählt ist und eine Bergnympe oder Sibylle zeugt, die „Hebräerin“ heißt, so muß auch der Berg der Erymanthe im hebräischen Lande lokalisiert gedacht sein: Tatsächlich gibt es eine Sage, die den Apollosohn Erymanthos mit der Ebersage des Adonis vom Libanon in enge Verbindung setzt.¹⁹ Die Lokalisation eines Erymanthosberges und einer Bergnympe Erymanthe im Hebräerland lag um so näher, wenn man bedenkt, daß in Elis ein Jardanos²⁰ von den Nachbarbergen des Erymanthosgebirges herabfloß, unweit eines Erymanthosflusses und eines „Zypressengolfes“. Ein Teil des Erymanthosgebirges war dem Gott Pan geweiht.²¹ Vermutlich hat man auf das Hermongebirge oder einen Teil desselben den Namen Erymanthos mit seiner Ebersage übertragen.²² Der Klang des Namens bot Anlaß dazu. (*Ἐρύμων* — *Ἐρύμανθος*.)

¹⁶ Euseb pr. ev. I, 10, 34. Das gleiche sagt auch Marcus Varro, *De gente pop. Rom.* bei Aug. c. dei 18, 9, daß in Athen in pelagischer Vorzeit vor dem Streit des Neptun und der Minerva die Personennamen und Ortsnamen nach dem „maternum nomen“ gebildet wurden.

¹⁷ ZIMMERN, KB VI, I, S. 470; Gr. M. 1483, 2; F. HOMMEL bei MERCER, *The Oath* S. 77, 1.

¹⁸ Pausan. *Perieg* X, 12, 9. Suidas s. v. Sambethe; JUSTIN, *Coh. ad Gr.* 37; ED. MEYER, *Gesch. d. Troas*, S. 20. Sabbe ist der gleiche Name wie Sambethe, sie wurde auch als Babylonierin und Ägypterin bezeichnet.

¹⁹ Ptolem. *Hephaest.* I, S. 183, 10, West. (bei Photius); Gr. M. 198, 10; *MOV.* I, 222. Die Sibyllen gehören ja auch dem Kreis des Apollo an, so die hellespontische und delphische.

²⁰ Ilias H 135. Den Namen der elischen Stadt Salmone (auch in Kreta) hat ASSMANN, *Phil. N. F.* XXI, 165 mit dem hebräischen Berg Šalmōn Ri. 9, 48; Ps. 68, 15 verglichen. Sie liegt im Ursprungsgebiet des elischen Jardanos.

²¹ Gr. M. 1392, o. — Auch auf dem Ölberg an der arkadischen Südgrenze als Parallele zu einem palästinischen Bergnamen sei hingewiesen.

²² Die Sage vom erymanthischen Eber im Kreis der zwölf Arbeiten des Herkules gehört wohl zu einem Tierkreis der orientalischen (tyrischen) Herkulesagen. Eber

Bergnamen sind alte Götter- oder Riesennamen, sagt die phönizische Kosmologie. Dies trifft auch nach den Klassikern auf den Berg Tabor zu; sein vollerer griechischer Name Ἰταβύριον (Hos. 5, 1 LXX) erinnert an den gleichnamigen Berg Atabyrios²³ oder Tabyrios auf Rhodos mit dem Kult des Zeus Atabyrios, der von Kreta aus gestiftet wurde, und den gleichen Kult auf dem Atabyrionberg in Sizilien (bei Akragas).²⁴

Von dem Gott Karmelos des heiligen Karmelberges erzählen Tacitus hist. II, 78: ita vocant montem deumque, ebenso von seinem Altar auf der Höhe (vgl. 2. Kg. 23),²⁵ von seinem Orakel und seiner großen Heiligkeit auch Sueton und Jamblichus.

Doch kehren wir nach dieser allgemeinen Betrachtung über Berggötter und Bergnamen zum Hermon und seinem Gott, dem Baal Hermon, zurück. Was weiß man von ihm?

Am Südfuße des Hermon, beim östlichen Quellfluß des Jordan, ist die prächtige und altberühmte Pansgrotte, bekannt durch den Sieg Antiochus III. des Großen über Ptolemäus V. 198 v. Chr. Sie wird zuerst bei Polybius (16, 18; 28, 1) erwähnt und wurde von Griechen und Römern mit Heiligtümern und Weihinschriften des Gottes ausgeschmückt und umgeben. In christlicher Zeit wurde auch ein Heiligtum des Drachentöters Georg, der in Palästina von Arabern, Juden und Christen gleicherweise verehrt wird,²⁶ am Berge über der Grotte errichtet. Die Erinnerung an den Namen der Pansgrotte bewahrt bis heute die Stadt Paneias, jetzt arabisch Baniās genannt,²⁷ das neutestamentliche Caesarea Philippi, unweit dem alten Dan oder Lajisch.

und Schwein im Tierkreis: Grdr. 224 l. Vgl. auch die zwölf heiligen Berge in Arkadien, zu denen der Erymanthos gehören wird: Past. Herm. Sim. IX, 1, 4 (hermetischer Einfluß) und den syrischen Monat Cheziran „Schweinemonat“ Mov. I, 209.

²³ Mov. I, 26 und 671.

²⁴ Gr. M. 374, 10.

²⁵ Mov. I, 670. Sueton. Vesp. c. 5. Jamblich., Vita Pythagor. c. 3.

²⁶ Siehe z. B. O. EBERHARD, Palästina (Eisleben 1910), S. 161.

²⁷ Merkwürdigerweise haben Mischna und babylonischer Talmud und der palästinensische Midrasch Gen. rabb. auch neben Peni'as, Panjes die Variante Pamjēs für Pani'as (LEVY, Neuhebr. Wb. s. v.), wie sie für Spanien, das nach Plut. fluv. 16 vom Pan seinen Namen haben soll, Gr. M. 1385, 2, Ispamia sagen, LEVY s. v. נַמְיָא. Vielleicht haben sie diese dialektische Aussprache schon bei Griechen gehört. Es wäre dann der häufige Flußname Pamisos (Thessalien und Peloponnes) wie auch der zugehörige Peneios in Thessalien und in Elis vom Pansgebirge Erymanthos als Pansflüsse zu vergleichen. Penelope hieß Pans Mutter, Gr. M. 1385, 2.

Warum haben die Griechen der Diadochenzeit dem arkadischen Hirtengotte Pan, dem bocksgestaltigen Erfinder der Syrinx²⁸ oder Pansflöte, hier eine Grotte geweiht, wie ihm solche außer in seiner arkadischen Heimat besonders in der Akropolis von Athen und bei Marathon heilig waren?

Hat die Landschaft des Hermon etwa an die arkadischen Berge, die Jordanquelle an die zahlreichen Flußquellen des „Panslandes“, „Pania“,²⁹ d. i. der Peloponnes, erinnert? Oder trat er hier nur an die Stelle eines einheimischen Gottes, etwa des Glücksgottes Ba'al-Gad am Fuße des Hermon, dem samt seiner Mutter-Göttin Meni Tische zu Göttermahlen gedeckt wurden,³⁰ wie sie die hethitischen Denkmäler häufig abbilden (Jes. 65, 11); oder gehört er zu jenen hebräischen Satyrn der Wüste oder Se'irim (den „Zottigen“), denen schon Jerobeam einen Kult einrichtete (2. Chr. 11. 15 vgl. Lev. 17, 7), offenbar auch in seinem nördlichen Kultort Dan am Fuße des Hermon (1. Kg. 12, 29), und nach denen vielleicht auch das Gebirge Se'ir und ein gleichnamiger Berg in Juda als ein Seitenstück des kretischen Tityros- (d. h. Satyr-) Vorgebirges bei der kydonischen Bucht, in die der kretische Jardanos (Od. γ 292) fließt, genannt ist?³¹ Verwandte Kulte, Namen und Gestalten des Panskreises sind ja in Phönizien und Palästina in Ortsnamen und Überlieferung mehrfach bezeugt. Ich erinnere an den „Bocksquell“ 'En-Gedi im Westen des Toten Meeres, Jos. 15, 62 u. ö., an den Bock Azazel,³² Lev. 16, 8, der in die Wüste geführt wird, und an den gleichnamigen Engel auf dem Hermongebirge im äthiopischen Henoch 6, 7; 8, 1; 9, 6; 10, 4; 69, 2, einen von den gefallenengeln. Einen heiligen Hain des Pan und der Göttermutter er-

²⁸ Dies von semitisch *šarak* „pfeifen“, vgl. meine Untersuchungen z. hebr. Lautlehre I, S. XX, 2 und aramäisch *mašrōkithā*, Dan. 3, 5. 7. Die Erfindung der Flöte oder Syrinx wurde ja auch wie mit Attis, Marsyas, den Satyrn, mit Adonis und seinem Vater Kinyras im Libanon verbunden. Mov. I, 243: Gingres = Abōbas = Adonis und = Flöte. Gr. M. Reg. s. v. Flöte und Syrinx.

²⁹ Gr. M. 1385, 1.

³⁰ Über solche hethitische Lectisternien s. mein Buch „Chöre und Feste der alten Israeliten“ (s. u. am Ende).

³¹ Über semitische Ortsnamen in Kreta s. ASSMANN, Philol. N. F. XXI, S. 161 ff., doch deutet er Tityros (197) nicht richtig; es ist die dorische Form von Satyros, auch eine Rohrflöte heißt nach den τίτυροι, Hesych. s. v., Gr. M. 1388, 7. In Sparta und bukolisch heißen die Widder und Böcke τίτυροι, Gr. M. 1388, 8, 9.

³² Auch ein Berg hieß so, LEVY, Neuhebr. Wb. s. v. Joma 67, 6 vgl. Zohar I, 19 b.

wähnt Nonnus (Dionys. XLI, 22. 23) in der phönizischen Stadt Berytus.³³ Ein Silenengrab im Hebräerland kennt Pausanias (Perieg. VI, 24, 8,³⁴ und zu diesen Begleitern, Brüdern (als Söhne des Hermes) oder Söhnen des Pan gehört auch der phrygische Flötenspieler Marsyas, nach dem zwei Nebenflüsse des Mäander und ein Fluß in Syrien wie auch das Tal Beḳā' (Cölesyrien) benannt sind.³⁵

Von den griechischen Inschriften³⁶ aus römischer Zeit an und bei der Pansgrotte erwähnt eine (CIG. 4537) einen Priester des Gottes Pan und die „Herrin Nemesis“ bei dem heiligen Hain oder Bezirk (σηρός) der Grotte. Nemesis ist eine wörtliche griechische Übersetzung der hebräischen Muttergöttin Meni, „der Zuteilenden“ (gr. νέμω = hebr. *mānāh*), die nach Jes. 65, 11 mit Gad zusammen einen Kult hatte, dies wird aber kein anderer sein als der Hermon- und Libanon-Gott Ba'al-Gad (Jos. 11, 17; 12, 7). Eine andere Felseninschrift unter der Grotte (CIG. 4538) redet vom Aufstellen einer Göttin (offenbar der Echo) „für den echoliebenden Diopan“³⁷; eine vierte (CIG. 4539) an der Grotte nennt ebenfalls diese Göttin Echo, die als Geliebte des Pan und des Satyr galt. In einer fünften Felseninschrift (CIG. 4538b in Addendis)³⁸ stellt ebenfalls ein Viktor, Sohn des Lysimachos (wie in 4538), ein Weihbild, und zwar einen Hermes, „den Sproß der Maia und Sohn des Zeus“, für Pan und die Nymphen auf. Zu diesen Nymphen gehörten eben die Atlastohter Maia, wohl auch Nemesis-Meni (s. o.) und Echo. Der Echo entspricht dem Namen nach offenbar die hebräisch-phönizische Göttin 'Anāt, d. h. „Sie hat geantwortet“, als „Antwortgöttin“ (vgl. Aristoph. Thesm. 1059: Ἥχώ, λέγων ἀντιδός), die in phönizisch-griechischen

³³ Mov. I, 532 identifiziert ihn mit Ešmūn, dessen Kult und heiliger Hain Damascus und Strabo dort kennen (Strabo XVI, 2, p. 366).

³⁴ Er denkt vielleicht an Ortsnamen wie Šilo(n) und Šilo(h).

³⁵ Auch der Marsyasfluß hatte in einer Höhle seinen Ursprung. Marsyas heißt Sohn des Maïandros, der unverkennbar mit der Hermesmutter Maia zusammengesetzt ist, die man mit der kleinasiatischen Göttermutter Ma vergleicht: Grdr. 33. 53, 2. KAIBEL, Gött. gel. N. 1901, S. 500; EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt (München 1910) 436, 3.

³⁶ CIG. III (1853), BOECKH Nr. 4537—39. LE BAS-WADDINGTON III, 1891—94.

³⁷ φιλευήχω Διόπανι, gebildet wie Αἰγίπαν, Ἑρμόπαν (Pan, Sohn des Hermes), Τίτανόπαν = Riesenpan, vgl. die Riesensage vom Hermengebirge im äthiopischen Henoch. s. u. S. 47 f. Εὐάπαν.

³⁸ LE BAS-WADDINGTON 1891: Πάνι τε καὶ Νύμφαις Μαίας γόνον ἐνθ' ἀνέθηκεν Ἑρμείαν, Διὸς υἱόν . . .

Inschriften der Athene gleichgesetzt wird,³⁹ in Palästina aber auch als Artemis erscheint. Sanchonjathon kennt sieben Artemides oder Titanides, das sind aber sieben phönizische *Tnt* (von תַּנְתַּן, תַּנְתַּן „tönen, klagen“, תַּנְתַּן „die Sirene“) (LXX).⁴⁰

Pan, der Sohn des Hermon.

An jene letztgenannte griechische Inschrift nun knüpft sich unser Hauptargument und die Antwort auf die Frage, warum die Griechen dort dem Pan ein Heiligtum errichtet haben. Pan galt den Griechen als Sohn des Hermes, so schon in dem homerischen Hymnus 19, 34 und bei Herodot II, 145. 146, nach dem er bei den Griechen als einer der jüngsten, bei den Ägyptern aber als der älteste und einer der acht ersten Götter gegolten hätte. Er beweist sein junges Alter bei den Griechen dadurch, daß Pan ein Sohn des Hermes und der Penelope genannt wird und also erst nach dem Trojanischen Kriege gelebt habe (145). Dieser Grund ist hinfällig. Pan, der Hirtengott der uralten, „vormondlichen“ Arkader-Pelasger, gehört nach ZIELINSKIS trefflicher Deutung der Ἀρκάδες προσέληνοι⁴¹ einer arkadischen Kosmogonie an, die Hermes als den Urahn, gewissermaßen den Kadmos oder Adam Kadmon(i) des Menschengeschlechtes, am stymphalischen See verehrt (Äschylos-Fragment aus den Psychagogen⁴²), die Pan seinen Sohn nennt

³⁹ Larnax Lapithou (Cypern) CIS. I, 95, 1. Hebräisch heißt das Echo unter anderem *bath-qōl* „Tochter der Stimme“; dies wurde hermetisch vielleicht mit hebr. *Mar-qōl* „Merkur (= ital. *Mercole*), Hermes“, hebräisch wörtlich = „Herr der Stimme“ in Verbindung gebracht. Vgl. über hermetische Logosvorstellungen ZIELINSKI AR 9, 35 f. Hermessäulen waren in Palästina in römischer Zeit wohl bekannt (LEVY, Neuhebr. Wb. s. v. Marqol), arabisch heißen sie Haram.

⁴⁰ *La-'anath* (לַאנַת), d. h. „der Anath heilig“, heißt die bittere Pflanze der Artemis, Artemisia, Wermut, griechisch auch Ἀψίνθιον, die Apoc. 8, 11 sogar auf einen großen, vom Himmel fallenden Stern übertragen ist, der die Wasser der Flüsse und Quellen bitter macht; LEVY s. v. אֲנַת. So ist sie auch hier als „antwortendes“ Echo mit der Jordanquelle verbunden. Vgl. Panskult und Grotte in Marathon und die phönizische Stadt Marathus bei Arad am Flusse Marathias, phön. מַרְתַּח „Bitterwasser“, Mov. II, 1, 101. Es gab wohl mehrere 'Anāth, vgl. den Ortsnamen 'Anathōt bei Jerusalem) = den sieben Artemides des Philo v. Bybl. Die Siebenzahl derselben deutet auf die sieben Töne der Tonleiter oder Kithara hin, die Hermes erfand, oder auf die sieben Atlastöchter (Comm. in Arat. ed. MAASS, p. 572, 24), ähnlich den acht Sirenen (hebr. *tan* Mi. I, 8; Hi. 30, 29 LXX) bei Plato, Rep. X, p. 617. Über die Τίτανίδες, phön. *Tnt* s. R. EISLER, Die kenitischen Weihinschriften, Freiburg i. B. 1919, S. 50 ff. 59, der sie jedoch anders deutet.

⁴¹ Arch. f. Rel.-Wissensch. 8 u. 9 (1905, 1906) „Hermes u. d. Hermetik“ 9, S. 38 ff. Apoll. Rhod. IV, 264. Steph. Byz. s. v. Ἀρκάδες. Schol. Aristoph. Nub. 397 u. ö.

⁴² Ἐρμῆν τὸν πρῶτονον τίμεν γένος οἱ περὶ λίμναν.

und die ersten Menschen oder Götterwesen vor Sonne und Mond (προσέληνοι) geschaffen oder gezeugt werden und von den Früchten der Waldbäume, ähnlich wie die Menschen des Paradieses, sich nähren läßt. Dazu kommt, daß ja auch Herodot deutlich sagt, daß der Kult des phallischen Hermes einer der ältesten in Griechenland und mit dem Dienst der Kabiren von den Pelasgern übernommen sei, daß aber die Namen des ithyphallischen Hermes und der anderen Götter nicht pelasgisch oder griechisch, sondern von Ägypten und von den Barbaren gekommen seien (Herodot II, 51. 52).

Hesiod aber kennt in einem Fragment Hermes, bzw. Hermaon, den Gemahl der Thronie, von der wir oben sprachen, als Vater des Arabos,⁴³ somit als arabischen Gott. An den syrisch-phönizischen Rand Arabiens weist aber auch der alte böotisch-samothrakische Beiname des Hermes: des pelasgo-tyrrhenischen Kadmos oder Kadmilos,⁴⁴ d. h. Kadmi-el, „Vor mir (oder: ‚Mein Vorfahr‘) ist El“, d. i. hier der Phönizier Ἡλος-Κρόνος, der mit Astarte die sieben Τριωνίδες oder Ἀρτεμίδες erzeugte, außerdem verschiedene Söhne, u. a. den Ἠέθως und Ἐρως⁴⁵ (d. i. den semitischen, minäischen Wadd, aramäischen Hadad),⁴⁶ ferner in Peräa, also im Ostjordanland, drei Söhne. Auch Kadmos war ein weitverbreiteter alter Berggott: einen Kadmosberg oder ein Kadmosgebirge gab es in Karien (Strabo 12, 578) und in Lydien (Plin. 5, 31),⁴⁷ wie es andererseits ein Hermaiongebirge auf der Kabireninsel Lemnos gab. Die kleinasiatischen Kadmosberge erinnern wiederum an die hārārēj-Ḳēdēm der Heimat Bileams, Nu. 23, 7, und das arabische Ḳēdēm-Gebirge (har-ha-kedem) der Völkertafel, Gen. 10, 30, und an die Söhne Kedems, die das Alte Testament oft erwähnt,⁴⁸ die sich freilich ebensogut Berge oder Söhne des Ostens oder der Vorzeit übersetzen lassen. Aber Kadmos-Hermes ist eben der Mann oder der Gott des Ostens und der Vorzeit, wie seine „beflügelte Gattin Eos“⁴⁹ ja auch im Osten am äußersten Meer in der Urheimat der

⁴³ Hes. fr. 45 Rz. EISLER, Philol. NF. XXII, S. 185, 187. Tü. (Jahrbücher f. kl. Phil., 16. Supplementband) S. 178.

⁴⁴ Gr. M. 196 f. 225, 2 f. u. ö. 1327 f. MÜLLER-DEECKE, Die Etrusker I, 72. II, 70 f.

⁴⁵ Sanchonjathon b. Phil. v. Bybl., Euseb pr. ev. I, 10, 36 f. Eros = Hermes und Kadmos, Gr. M. 870. 1327 ff.

⁴⁶ F. HOMMEL, Altisrael. Überlieferung, München 1897, S. 78 f. 221.

⁴⁷ ASSMANN, Philol. NF. XXI, S. 165. 187. Gr. M. 274, 0 erwähnt noch einen phrygischen Fluß und Berg Kadmos südlich von Kolossai. — Hermaion: Gr. M. 226, 4.

⁴⁸ Hi. 1, 3, Ri. 6, 3 u. ö.

⁴⁹ Über Eos als Gattin des Hermes s. o. S. 36, 14 zu Thronie und unten S. 46 und 52.

Phönizier wohnt (Ps. 139, 9). Zu den Hermesbergen ist endlich noch der Berg Nebo, nach dem babylonischen Hermes genannt, zu erwähnen, auf dem Moses starb, und gegenüber von ihm ebenfalls im Ostjordanland der Berg Pe'or mit dem unzünftigen Kult des Ba'al Pe'or, durch den Bile'am die Israeliten verführte (Num. 25, 3—8) und dessen phallischer Charakter gleich dem pelasgischen Hermes (Her. II, 51) noch deutlich bei Hosea 9, 10 durch den Parallelismus (הַרְמֹן) nachklingt.⁵⁰

Nach all dem Gesagten nun ist es keine kühne Annahme, wenn wir den Schluß ziehen, die Griechen haben das Pansheiligtum am Hermon deshalb angelegt, weil sie eben einfach den alten hebräisch-phönizischen Berggott Hermon für ihren altbekannten Gott Hermes, für den „arabischen“ Gott Hermaon⁵¹ des Hesiod ansahen und

⁵⁰ Dt. 4, 3, Nu. 31, 16, 2. Petr. 2, 15, Jud. 11. Ähnliches legen die talmudischen Überlieferungen über Pe'or nahe, LEVY, Neuhebr. Wb. s. v. פֶּעֹר.

⁵¹ Über die verschiedenen Formen des Gottesnamens Hermes s. Gr. M. 1318, 8. Ἑρμῶν kommt auch sonst als Eigennamen vor, und zwar hieß so:

I. Ein lydischer König bei Stephan. Byz. s. v. Ἀδραμύτιον, mit der Angabe: τὸν γὰρ Ἑρμῶνα Αὐδοὶ Ἀδραμῶν καλοῦσι φρυγισί. Dies kann nicht der unebenbürtige Sohn des Mermnaden Sadyattes und Halbbruder des Alyattes namens Adramys sein, der nicht zur Regierung kam, sondern ein unbekannter früherer König, der nach dem Gotte hieß, oder gar Hermes selbst, wie ja dieser Gott auch als erster König von Argos galt: Il. B 102—107, oder der Heraklide Kandaules, denn Kandaules oder Kandaules hieß nach Tzetzes, bezw. Hipponax und Hesych. s. v. der lydische Hermes oder Herakles. Derselbe hieß aber nach Herod. I, 7 Myrsilos (attisch Myrtilos), was wohl auch ein Hermesname war; ebenso hießen hethitische Könige (Muršiliš I, nach HROZNY um 1550 v. Chr.). Hermes kult war demnach bei den Lydiern sehr verbreitet, vgl. den Hermesfluß (vom heiligen Berg der Mutter Dindymene, Her. I, 80), der nach Ducas 83 auch Hermon genannt wurde, und den Ort Hermokapelia in Lydien mit Hermes kult. Nach diesem König Hermon-Adramys oder nach Adramytes, einem Bruder des Krösos soll die mysische Stadt Adramytion (Atram-) genannt sein, Nicol. Damasc. fr. 63. 65 Müll. Nach Dikaearch fr. 11 aber hat sie ein Pelasger Atramys gegründet. Ich sehe in Adramys, Atramys einen kleinasiatischen Namen des Hermes, der vielleicht zu etr. Turm(u)s „Hermes“ gehört, das sich in heutigen italienischen Ortsnamen und Volksliedern in Toskana als Teramo erhalten hat (s. WEEGE, Etr. Malerei, Halle 1921, S. 41). Man hat wohl mit Recht die verschiedenen Städtenamen Atramytion (Troas und Lykien), die alte phönizische Kolonie Hadrumetum in Nordafrika (Grdr. 161, 2) und das südarabische Land Ḥadramaut zueinander in Beziehung gesetzt (EISLER, Die kenitischen Weihinschriften, S. 112). Ḥadramaut kennt wie Ḥataban deutlichen arabischen Hermes kult: den Götterboten Ḥol oder Phönix, Grdr. S. 138 und 85 f.; in Ḥataban Ḥarimān neben Warḥ, dem Mondgott, besonders aber den Götterboten Anba, einen Totengott wie Hermes Psychopompos ib. S. 141, und vergleiche noch Ḥrmtm, Gemahlin des Almaḥuhu (sab.), ebenso kennt die Bahraininsel Samak im Roten Meer, der Urheimat der Phönizier (nach Herodot), diesen Götterboten (ib. S. 24). — Zu dem lydischen Hermon-Hermes ist zu bemerken, daß die lydische Sage besonders mit der der Philister von Askalon verknüpft ist; Xanth. fr. 11. Atargatis und Ichthys = Dagon von Askalon u. a. Mov. I, 17. II, 1, 296, und vergleiche auch

den Pan mit dem Quellheiligtum oder Flusse als Sohn dieses Berggottes dort verehrten.

War diese Identifikation des hebräischen Berggottes mit dem griechischen Hermes bloß eine volksetymologische Spielerei, wie wir solchen in der Religionsgeschichte in den Deutungen von Götternamen bei den Alten so oft begegnen, oder besteht diese Gleichung wirklich zu Recht?

Ich glaube das letztere und hoffe diese Ansicht durch weitere zwingende Beweise für den, dem die beigebrachten griechischen Zeugnisse für den „barbarischen“, östlichen Ursprung des Hermes- oder Hermaon-Namens⁵² noch nicht genügen, zu stützen und deutlich zu machen.

Der Taukult des Hermongebirges.

Die israelitische Poesie hat aus der Zeit des Heidentums und mythischer Personifikationen und Hypostasierungen folgende Anschauungen in dichterischer Sprache übernommen oder beibehalten:

Berge werden unter Wehen geboren: Ps. 90, 2; Hi. 15, 7. Spr. Sal. 8, 25. Von welcher Mutter? Entweder von der „Mutter Erde“, die freilich erst spät genannt wird (Sir. 40, 1),⁵³ oder aus dem

den lydischen Jardanos. Auf die interessanten ethnologischen Fragen und Wanderungen wie auch Handelszüge kann ich hier nicht weiter eingehen.

II. Hermon ist auch in einem Diodorfragment bei Porphyrogenet. Sent. 43, 3 Dind. Name eines Tyrrenenerfürsten von der Kabireninsel Lemnos (zur Zeit des Miltiades), die ja auch einen Hermaionberg hat, Äsch. Ag. 284, Soph. Phil. 1459, Gr. M. 226, 4; das ist für unsere Frage ganz besonders wichtig. Siehe auch O. Crusius, Beiträge zur griechischen Mythologie, Leipzig 1886, S. 4, 5.

III. Im sogenannten III. Makkab.-Buch 5, 1 ff. heißt ein Hofbeamter des Ptolemäus IV. Philopator „Hermon“.

Hermon ist also auch ein lydisch-tyrrhenischer Gottesname, wie das gleichbedeutende Atramys, der auch Fürsten beigelegt wurde; vielleicht Kurzform (Gr. M. 1319). Vgl. die babylonischen Königsnamen, die mit Nabu- gebildet sind. Hermes in Kleinasien s. Grdr. 43, 1. 53, 2 und 39, 1, nach dem Element Ἑρμα-, Ἀρμα- in lykischen Eigennamen zu schließen.

⁵² Hermaon verhält sich zu Hermon wie hom. Poseidaon zu Poseidon. Entweder liegt Kontraktion oder Zerdehnung (ao aus ō) vor.

⁵³ NÖLDEKE, Mutter Erde bei den Semiten, A. R. 8 (1904), 163. Wie zu einem „Erdmann“ Adam das feminine Adamah, als seine Mutter (vgl. Koh. 12, 7) oder Frau gehört, so muß einer Jabbaša oder „Jabbešet“ als Mutter Erde, die „Trockene“, ein altes Maskulinum Jabēš als Paredros, als eine Art von Eri-chthonios (Gr. M. 1320, 8), das noch als Stadteponym in Gilead erhalten ist, entsprechen. Das gleiche bedeutet dann der Bergname Horēb = Jabeš, der „Trockene“ (oder „Trockner“) als alter Erdgott; vgl. den südarab.-sab. Haubas, der allerdings aus einer primitiven proselenischen Kulturauffassung in eine astrale Vorstellung als Mondgott umgewandelt ist.

Wasser, Ps. 104, 6—8, nach der Schöpfungsgeschichte von Gen. 1, auf deren Beziehungen zur babylonischen Kosmogonie ich hier nicht eingehen kann; Ps. 24, 2, 2. Petr. 3, 5. Das Neugeborene wird darnach sorgfältig in Windeln und Kleider gelegt: Hi. 38, 9; Ps. 104, 6, Prov. 30, 4. Hermons Mutter Maia ist demnach entweder die Mutter Erde, Adamah, der eigentlich ein Mann (oder Sohn) Adam als Urmensch oder Kadmos, „der Erste“, entspricht,⁵⁴ oder eine Eva, als „Mutter alles Lebendigen“, Gen. 3, 20; oder wenn der Name Maia semitisch ist, so ist er natürlich das „Wasser“, aus dem die Hermonberge (denn es gab mehrere, Ps. 42, 7) geboren werden.⁵⁵

Am Hermon wohnten die Heviter bis nach Hamath in Syrien hinein, die man wohl mit Recht als das Volk der großen Mutter Eva (Heva) bezeichnet hat; nun ist gerade für diese Heviter auch sonst Hermes kult bezeugt. Heviter wohnten ja außer am Libanon und Hermon (Ri. 3, 3) auch noch in Sichem und Gibeon (Jos. 9, 7; 11, 19). Nach Theodotos bei Euseb war der Name, den ihr Fürst Hamör (Hemör) trug, ein Name des Hermes.⁵⁶ Es läge also bei diesem hevitischen Fürsten eine Hieronymie⁵⁷ nach dem Stammgott vor, wie wir sie im Altertum bei Königen und Priestern häufig antreffen. Auch der Sohn Sichem wäre dann ein alter Gottesname, wohl nach einem Hermessohn genannt. Das hevitische Hamat in Syrien, das eine alte, sagenberühmte Kolonie Amathus in Cypern mit Adonis-Aphrodite- und Herakles kult hatte,⁵⁸ und dessen „arabischer“ oder „äthiopischer“ Eponym Emathion⁵⁹ neben den Eponymen anderer phönizischer Städte als Sohn des Tithonos-Sidon⁶⁰ und als Enkel des Kephalos-Gebal,⁶¹ als Urenkel des

⁵⁴ Adam Kadmon oder ha-Kadmoni heißt im Midrasch und der Kabbala der „erste Mensch“, LEVY, Nhbr. Wb. s. v. Kadmoni.

⁵⁵ Maia als Pleiade und Tochter des Berggottes Atlas, aus dem Titanengeschlecht des Japetos und Okeanos, hat ja auch mit dem Wasser zu tun. Vgl. Joh. Lyd. mens. IV, 76 W.: τὴν Μαίαν οἱ πολλοὶ τὸ ὕδωρ εἶναι βούλονται.

⁵⁶ Euseb. pr. ev. IX, 22, 426 b. Hamör kann „Esel“ bedeuten oder der „Rötliche“, kann aber auch auf den Wein (ἄμπ) hindeuten; vgl. den Esel als Tier des Dionysos und Silen (Gr. M. Reg. s. v. Esel). Der Esel spielt in der ägyptisch-palästinischen Sage eine Rolle: Typhon flieht auf einem Esel und erzeugt den Hierosolymos und Judaios, Plut. Is. et Osir. 31; vgl. Mnaseas (fr. 32) bei Joseph. c. Ap. II, 9 u. a.

⁵⁷ Über Hieronymies, z. B. HEPDING, Attis, seine Mythen und sein Kult, S. 126. 140. 215.

⁵⁸ CESNOLA-STERN, Cypern (Jena 1879), S. 220.

⁵⁹ MOV. I, 232. 291. II, 2, 221. Tü. 180; 189.

⁶⁰ Vgl. Gr. M. 302, 21. 311. 314, 1. (zu Sithonia gestellt).

⁶¹ Beide sind bei Apollodor III, 14, 3 Syrer, also Eponymen syrisch-phönizischer Städte. Die harten Laute statt der Mediae erklären sich über Ägypten, wo Gebal,

Hermes erscheint, verehrte nach 2. Kg. 17, 30 im 8. Jahrhundert v. Chr. den Gott 'Ašimā', der im jerusalemischen Talmud als „Schuldopfer-“ ('āšām-) Lamm, im babylonischen Talmud, Sanh. 63, b, aber als „kahler Bock“ gedeutet und so dem Pan und dem ägyptischen Gott Min, der seit hellenistischer Zeit mit dem griechischen Pan gleichgesetzt wurde,⁶² nahe steht; also auch hier wieder der Hermessohn Pan als Gott, wenn wir dieser Deutung folgen dürfen.

Doch kehren wir zum Berggott Hermon und seiner Genealogie und Kultsymbolik zurück. Auch das Entstehen der Quellen und Bäche oder Flüsse auf dem Berge wird dichterisch mit der Geburt eines Menschen verglichen, Jes. 48, 1; 51, 1. 2 (u. vgl. Dt. 32, 11); so ist Pan, der Quellgott des Jordanflusses, ein Sohn des Hermon. Aber der Hermon hat noch einen Sohn. Nach Hiob 38, 27. 28 hat der Regen, wie der Tau, einen Vater, das Eis und der Reif eine Mutter. Den Vater und die Mutter des Taus nennen uns aber deutlich zwei Davidpsalmen. Sein Vater ist der Hermon, „von dem er herabfällt auf die Berge Zions“⁶³ in dem Stufenpsalm 133, 3, seine Mutter aber, aus deren Leib (rēhēm) er geboren wird, wie junge Kinder, ist die Morgenröte Šaḥar, Ps. 110, 3, die homerische „Schönthronende“ oder „Goldthronende“ (εὐθρονος Θ 365, sonst nur in der Od., χρυσέθρονος), wie Hera und Artemis (A 611, 123), also eine Thronie oder Kissia, wie wir oben sahen, die bei Homer

die Stadt der Isis-Osiris-Sage bei Plut. zu *Kpn* statt *Kpl*, da das Ägyptische kein *l* hat, wird, oder über Zypern, wo die alte einheimische Schrift und Sprache der epichorischen Denkmäler wie das Etrusk. keine Mediae kennt (Grdr. S. 60, 2). Sidon muß also zu Siton(e) Gebal zu Kepal(e) werden; die Stadt ist mit der cyprischen Kinyrassage aufs engste verknüpft. Der cyprisch-phönizische Name des Vaters des Adonis muß in jener cyprischen prähellenischen Sprache mit dem Namen des Vaters des Kadmos der griechisch-phönizischen Sage von Tyros zusammenhängen: Agenor = cyprisch *Akenura = Kinyras mit Abfall des anlautenden *a* wie häufig: vgl. z. B. Ahiram von Tyros = Hiram; vielleicht ist die harte Form die ursprüngliche und Agenor daraus gräzisiert, da jene durch die Sagen von der Erfindung der Kithara, *kinyra* = hebr. *kinnor*, gedeckt ist, s. GRESSMANN, Musik und Musikinstrumente im alten Test., Gießen 1903, S. 25. Eine reduplizierte Kurzform von Agenor ist Og-ygos (Gr. M. 89, 10 Nachtr.) (= Ogenos), Vater des Kadmos. Der Name war als Kurzform (der Riese 'Og, König von Basan, Dt. 3, 11 und die ogygische Eiche bei Hebron, die Josephus Ant. I, 10, 4, vgl. die Riesen daselbst Ant. V, 2, 3, und Hieronymus erwähnen) in Palästina wohlbekannt. Die beiden parallelen Stammbäume des Kinyras-Adonis vom Libanon und des Agenor-Kadmos vom Hermon, bzw. den Kadmosbergen bieten manche Ähnlichkeiten.

⁶² Siehe H. BLAUFUSS, Götter, Bilder und Symbole in Mischna und Talmud. Programm, Nürnberg 1910, S. 25. Gr. M. 1397.

⁶³ Ursprünglich wohl auf die Berge Sions = Hermon (Dt. 4, 48) s. RAUMER, Palästina, Leipzig 1835, S. 28, 15 (nach Reland 325).

mit Rosenfingern und Krokosgewand (κροκόπεπλος), im Alten Testament mit großen Augenwimpern und Flügeln (Hi. 3, 9; 41, 10; Ps. 139, 9) geschildert ist.⁶⁴ Die Morgenröte hat aber noch einen Sohn, den Morgenstern Hejlel oder Heosphoros (LXX), der auch in der Ilias als Begleiter der Eos erscheint (Ψ 226). Er wird bei Jesaja 14, 12 als gefallener Stern genannt und deshalb seit alters als gefallener Engel gedeutet und entspricht dem griechischen Phaon oder Phaethon, aber auch dem phönizischen Adonis.⁶⁵

Wir dürfen also aus der Verbindung von Psalm 133, 3 mit Ps. 110, 3 annehmen, daß Šaḥar-Eos die Gemahlin des Berggottes Hermon war, und das stimmt ja auch trefflich zu der hesiodeischen Genealogie von dem „arabischen“ Hermaon, dessen Gattin „Thronie“, d. i. die „Schönthronende“ Eos Homers oder die semitische Kissia oder Throngöttin des Äschylos ist;⁶⁶ und weiterhin, daß Hermon auch Vater des gefallenen Sternes oder Engels (Jes. 14, 12) Hejlel Phaethon ist. Da fällt uns die merkwürdige Erzählung des äthiopischen Henochbuches ein (Kap. 6—10, dazu ein griechisches Henochfragment bei Synkellos von dem verfluchten Berge Hermon; ferner Kap. 69, 2—25), daß der Hermon der Versammlungsort der abgefallenen Engel war, aus deren Verbindung mit den Menschentöchtern (Gen. 6, 1—4) die Riesen hervorgingen.⁶⁷ Wie wir sahen, kennt ja auch die phönizische Kosmogonie des Sanchonjathon den Hermon und Libanon mit dem Kasios und dem Zypressenberg Brathy als „Riesengebirge“. Phaethon war in Palästina und Phönizien wohlbekannt. Bei Apollodor (Bibl. III, 14, 3) tritt er mit Kephalos (Gabal) und Tithonos (Sidon) in Syrien als Vorfahr des Adonis auf; Celsus bei Origenes (c. Cels. IV, 21), weiß von ihm im Jordangebiet (Sodom und Gomorrha), und es läßt sich an zahlreichen Überlieferungen zeigen, daß der sagenhafte Himmelsfluß (als Sternbild bei Arat u. a.) und Unterweltsfluß (Verg. Aen. VI, 659) Eridanos, in den der abgefallene Engel Phaethon-Hejlēl fiel und an dem die Äthiopen wohnen, auch am Jordan (arab. Urdunnu) lokalisiert war oder mit ihm gleichgesetzt wurde. Er kommt vom Nordgebirge

⁶⁴ Vgl. über sie auch Cant. 6, 10. Ausführlich habe ich über die semitische Göttin Šaḥar in meinem Buche „Chöre und Feste der Israeliten“ gehandelt, das seit 1920 vollendet ist, wegen der Zeitverhältnisse aber noch nicht erscheinen konnte.

⁶⁵ Gr. M. 62. 336, 10 f. u. ö.

⁶⁶ Siehe o. S. 36, 15.

⁶⁷ Das Synkellosfragment bei DILLMANN, Lib. Henoch, S. 85 f., bei KAUTZSCH, Apokryphen und Pseudepigraphen, nach Kap. 16, 4, Anm. 2 eingefügt.

der Rhipeen (Ῥιπαία ὄρη), das sind die Rafaberge (unweit dem Lande 'Eden, das im Äthiopischen „Edom“ [Gen. 2, 8. 4, 16] heißt), Lib. Jub. 8, 12. 16 f.,⁶⁸ mit dem Tina-Eridanos-Fluß oder das Rephaimgebirge der Riesen (Hermon-Libanon) nach Sanchonjathon und der Engelfallerzählung des äthiopischen Henochbuches. Vom Tau nun als Sohn des Hermon und der Šaħar weiß die biblische und spätere Überlieferung vieles zu erzählen. Auch aus dem Moses-segen Dt. 33, 13—16 geht hervor, daß die guten Früchte und der Segen des Taus nicht nur vom Himmel oben, sondern auch vom Ort des Taus, den Kadmosbergen (hārārēj-kědēm),⁶⁹ kommen. (Beachte die parallele Dreigliederung: Himmel, Tau [-Ort], Tiefe parallel den Gestirnen, Kadmosbergen [und Hügeln], Erde.) In der Geschichte vom Manna in der Wüste⁷⁰ wird dieses mit dem Reif verglichen, der aus dem Tau hervorgeht und mit dem Samen einer Pflanze (κόριον, Koriander) namens „Gad“. Es ist bekannt, wie häufig bei den Alten Pflanzen und Blumen nach Göttern und Helden, wie z. B. Adonis, genannt sind. Aber auch nach dem Tau werden Blumen gern genannt, so der Sonnentau, Drosera.⁷¹

Sollte die „Taufpflanze Gad“, deren Samen dem Manna gleichen, nach dem Hermongott Ba'al-Gad, als Sohn des Hermon, genannt sein? Nach der griechischen Baruch-Apokalypse 6 nährt sich der Vogel Phönix, d. i. der arabische Götterbote Höl-Nabu-Hermes,⁷² vom Manna des Himmels und dem Tau der „Erde“. Der Taugott selbst muß aber auch wieder Kinder gehabt haben, deren Namen sich aus heidnischer Zeit in theophoren Eigennamen erhalten haben: „'Abi-Ṭal, mein Vater ist (oder gibt) Tau“, und Chamu-Ṭal (Chami-), „mein Schwiegervater ist der Tau“ sind als Frauen des David (2. Sam. 3, 4) und des Josia (2. Kg. 23, 31. 24, 18; Jeremia 52, 1, lies [Ketib] Ḥami-Ṭal) bekannt.⁷³

⁶⁸ Nach DILLMANN, s. auch Jubil. 29, 9 und 10.

⁶⁹ Vgl. über die Kadmosberge noch Mov. II, 2, 79, Anm. 84.

⁷⁰ Ex. 16, 31. Nu. 11, 7.

⁷¹ Hiezu vgl. die Nymphenquelle Drosera, „die Tauge“, in Palaityros bei Nonnus Dionys. XL, 365; Mov. II, 1, 231. 239.

⁷² Grdr. S. 24.

⁷³ Ursprünglich wohl mythische Namen von Hermonbergnymphen aus heidnischer Zeit, die dann auch später als Frauennamen gebraucht wurden. Neben der altertümlichen Anschauung, daß der Tau vom Hermon, bezw. Libanon kommt (Ps. 133, Ps. 110, s. o. Hosea 14, 6 f.), ist er sonst meist als Tau des Himmels bezeichnet, Gen. 27, 28 u. ö. (Taufwolken Spr. Sal. 3, 20); Hag. 1, 10; Sach. 8, 12. Tau, bezw. Reif von den Bergen auch äth. Henoch 28, 1. 77, 4. Von den Himmelstoren in Norden und Süden kommt der Tau Henoch 34, 2. 36, 2. Über die späteren griechischen

Genau ebenso ist aber der Name des arabischen Dionysos bei Herodot (III, 8.9) 'Oro-Ṭal 'Opo-ṭal gebildet, dessen zweites Element Tau (ט, arab. ط) ist; das erste Element mag eine, wie häufig, der verkürzt geschriebene Form von Uro, oro (אור) „sein Licht“ sein, und der ganze Name „Sein Licht ist (oder spendet) Tau“ erinnert dann an den „Tau des Lichtes“ ṭal-'ōrōth, Jes. 26, 19, der belebend auf das Reich der Toten fallen soll, so daß den Rephaim oder Riesen der Vorzeit, die dort herrschen, ihre Macht genommen wird. Hat Herodot den arabischen Hermaon-Hermon-Kadmos für einen Dionysos gehalten, dessen (des Kadmos) Enkel er sonst ist, so deutet der arabische Name, nach der Analogie der Jes.-Stelle (26, 19) zu schließen, auf einen Psychopompos, der die Toten im Berge durch seinen belebenden Tau ans Licht der Oberwelt herausführen soll. Ähnlich wie Jesaia hier, so stellt auch Hosea Jahweh als den rechten Tauspender des Libanon wie des ganzen Landes dem alten heidnischen Taugott vom Hermon-Libanon gegenüber, Hos. 14, 6—8 (vgl. 2, 18).⁷⁴

Der alte hebräisch-arabische Kult des Taugottes vom Hermon und seiner Gemahlin, „der Morgenröte“,⁷⁵ hat nun eine merkwürdige Parallele in den ältesten Kulturen und Sagen des pelagischen Burgfelsens von Athen, der Akropolis des „ägyptischen“ Kekrops.⁷⁶ Dieser alte schlangenfüßige Urkönig, ähnlich dem schlangengestaltigen Erichthonius des gleichen Burgsagenkreises und dem als Schlange verehrten Kadmos, hatte drei als Tauschwester be-

Theorien vom Ursprung des Taus s. O. GILBERT, Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums, Leipzig 1907, S. 500—502. Siehe auch noch die naturwissenschaftliche Theorie vom Tau des Himmels in Griech. Bar.-Apocal. (Kap. 10; 4. Himmel), wo die Engel oder Morgensterne, die Gott zujauchzen (Hi. 38, 7; Ps. 89, 13), als Vögel dargestellt sind, deren Anführer offenbar der Sonnenvogel Phönix (Kap. 6) ist, vgl. Gr. M. 313, 15 u. ö. Zu den Vögeln des Eossohnes Memnon G. HÜSING in Hommel-Festschrift I, 58 f. = MVAG. 1916.

⁷⁴ Hebr. ṭal kann übrigens auch, wie im arabischen „Gelinder Regen“ bedeuten (Tauwolke Hos. 6, 4. 13, 3; Sir. 43, 22); vgl. die Baalspriester, die vom Berggott des Karmel Regen erfließen: 1. Kg. 17. Elias, der Regenbringer, wird heute als hl. Georg oder Chadhir verehrt, letzterer wohl auch eine Hermesgestalt? Der Lykabettosberg bei Athen östlich der Burg heißt heute auch Hagios-Georgios (s. unten S. 50 f. über Athen).

⁷⁵ Über den hebräisch-arabisch-philistäischen Kult der „Morgenröte“ s. ausführliche Quellenangaben und Darlegung in meinem Buche „Chöre und Feste der alten Israeliten“ (s. u. a. Schluß); vgl. auch F. HOMMEL, Schwurgöttin Esch-ghanna (in MERCER, The Oath), S. 88.

⁷⁶ Kekrops ist auch eine Hermesgestalt, Gr. M. 27 (über seinen Sohn Pan-dion s. u. S. 50, 80; 57, 99).

kannte Töchter, Agl-auros („Schönduftende“),⁷⁷ Herse („Tau“) und Pan-drosos („Pantau“, bezw. „Alltau“), von denen die erste nördlich vom Burgfelsen in der Unterstadt, wo sie sich mit ihren Schwestern herabgestürzt haben soll, ein Heiligtum, das Aglaurion, Pan-drosos aber oben auf der Burg in einer Abteilung des ältesten Athentempels nördlich vom Erechtheion einen heiligen Bezirk mit dem Ölbaum der Athene und einem Altar des Zeus ἑρκείας hatte, während mit der Herse das Taufest der Ersephorien oder Arrephorien im Juli verbunden war, bei dem Jungfrauen zur Erinnerung an die Tauschwestern von der Burg herabzogen.⁷⁸ Diese drei Tauschwestern nun galten als Gattinnen des Hermes, der in den Propyläen bei den Charitinnen der Fruchtbarkeit und im Erechtheion selbst ein altes Kultbild hatte. Hermes spielte ja als Erichthonios⁷⁹ eine besondere Rolle in den alten Sagen der Burg. Sein (des Hermes) Sohn Pan aber wurde in einer Pansgrotte am nördlichen Burgfelsen bei der pelagischen „Storchenmauer“ (Pelargikon), nach Herodot VI, 105, seit der Zeit von Marathon verehrt, doch gibt er zu, daß Pan den Athenern schon vorher wohlgesinnt, d. h. doch daß sein Kult ihnen längst bekannt war.⁸⁰

⁷⁷ Oder: Klare Morgenluft, Gr. M. 1196, 3; ähnliche Namen sind die Ortsnamen Kalaurion und Kalabrien.

⁷⁸ Vielleicht nach dem Heiligtum der Aphrodite Urania oder Melecheth ha-šamajim als Tauspenderin in den Κήποι (Gärten) am Ilissos, Gr. M., S. 34. Ein später verandeter Nebenfluß desselben in Athen hieß Eridanos, s. o. S. 47, unten S. 58.

⁷⁹ Auch Erichthonios, der in der troischen Genealogie bei Homer als Stammvater des Eosgemahles Tithonos (Sidon) Ἰ 237, Λ 1; ε 1 erscheint, ähnlich wie in der athenischen Genealogie Hermes mit Herse, galt nach Etym. magn. 371, 49 Etym. Gud. 208, 31 s. v. als ein Hermeskulturname, Gr. M. 26, 13. 197 u. ö.

⁸⁰ Der attische Pan hieß Agreus s. o. S. 36, 15. Mit einem alten Kult des Gottes Pan hängt sicher auch das häufige Auftreten von Namen, die mit Pan- zusammengesetzt sind, in den alten Burgkulten und Genealogien von Athen zusammen, so die Kinder des Erechtheus, (der als Sohn der Nemesis, — s. o. S. 40 zu Nemesis-Meni vom Hermongebirge, — galt, und dem Erichthonius und Kadmus nahe steht, Gr. M. 86 o. u. ö. 27, 1): Pan-dion, Pan-dora, Pan-doros, Aphrodite (oder Athene) Pan-demos, Pan-drosos, die als Kekropstochter zu den Tauschwestern gehört; ein Sohn von Kekrops II. ist Pan-dion, ähnlich tritt am Hermongebirge Pan als Bruder oder Verwandter des Taugottes Tal oder Gad (Sohn der Nemesis-Meni?) auf. Dio-pan der Inschrift CIG. Nr. 4538, bei der Pansgrotte des Hermon, ist dann natürlich nur eine gleichbedeutende Umkehrung von Pan-dion, etwa patronymisch „der Zeussproß“ Pan (Zeus ist sein Großvater), wenn auch diese Namen, wie die Festnamen Pandia (C I Att. 554 b; WILAMOWITZ, Kydathen, S. 133), Panathenaia u. a. später von Πᾶν = All abgeleitet wurden. Es hat wohl auch weibliche Pane gegeben, vgl. Pan-drosos als Name der Athene, Gr. M. 29, 6; 1217, 3 und Athene Panātis, Leonidas Anth. Pal. VI, 289, 7. Pania (= Athene?) Gr. M. 1216, o. Pan ist nur eine Kurzform von solchen Namenbildungen. Für die alten Burgkulte von Athen

Was uns nun an den alten pelasgischen Burgkulten und ihrer Umgebung besonders interessiert, ist außer der gleichen Verbindung eines Hermes, Pan, den Taugottheiten, der Athene⁸¹ (= phönizisch-hebräischen 'Anat als Echo) und etwa noch einer Aphrodite Urania, bzw. Pan-demos, die als Himmelskönigin (Jer. 7, 18; 44, 17 f.) und am Libanon (Aphaka) wie auch sonst in Phönizien seit alters wohlbekannt war, vor allem der Umstand, daß von Hermes und der Taugöttin Herse⁸² bei dem Athener Apollodor (um 140 v. Chr.), der die Kulte und Sagen seiner Heimat wie wenige kannte, ein Stammbaum abgeleitet wird, der nach Syrien, bzw. in einer troischen Parallel-Version (Apd. Bibl. III, 12, 4) nach Äthiopien hinüberführt und aus dem sowohl die Eponymen der ältesten phönizischen Städte Kephelos-Gebal, Tithonos-Sidon, als auch die sagenberühmten Helden des Libanongebirges, Kinyras und

war besonders das Anfiehn (der Ge bei Zeus) um Regen und Tau und Befreiung von der Dürre charakteristisch, LOLLING, Topogr. von Athen in IW. v. MÜLLERS Handb. der kl. Altertumswissenschaft (München 1889, S. 347).

⁸¹ Mit dem Kult der Echo „als Antwortgöttin“ 'Anath war nach der Inschrift CIG 4539: Ἀγρίππα Μά[ρχ]ου ἄρχων ἔτους — — ἐκ[τω]ν ἱ[ε]ρω[ν] χερ[η]μοδο[τη-] θεις τῶν[π]ρ[ι] τῇν' Ἡγὼ ἀνέθηκεν κτλ. wie auf dem Berg Karmel (s. o. S. 38) auch ein Orakel verbunden. Auch Nemesis galt den Griechen als Orakelgöttin. Die der Athene heilige Eule (γλαῦξ) ist entsprechend der von mir nachgewiesenen anatomischen Mystik in der Mythologie der Alten (etr. *falandum* = lat. *palatum* und ein alter Name des „Himmelsgottes“ in MVAG. 1916 [Festschrift für F. HOMMEL] I, S. 249, 1) ursprünglich der Seelenvogel des Zeus, der aus seinem Haupte herausfliegt: So galt den Arabern *būm*, „die Eule“, als Seelenvogel, der im Gehirn seinen Sitz hat, und mit dem man auch das Echo in Zusammenhang brachte, denn das arab. Synonym *šada(j)** hat die Bedeutungen: Echo, Gehirn und „Käuzchen“ (γλαῦξ), Nachteule. So ist 'Anath-Echo auch wieder mit Athene verbunden. Zu 'Anath vgl. den hebräischen klagenden Seelenvogel (Mi. 1, 8; Hi. 30, 29) Ja'ānah oder bath-Ja'ānah (ursprünglich wohl = *ja'aneh*, „Er antwortet“), eine Weiterbildung von 'Anath; er wird Jes. 13, 21; 34, 13 (vgl. 43, 20. Jer. 50, 39) neben den Satyrn (Še'irim), den tannim-Sirenen (o. S. 41) und der Lilith genannt. Genau so gilt aber Echo, ursprünglich also ein „wiederkehrender“ Seelenvogel, ein revenant (Gespenst), wie man französisch sagt, bei den Griechen als Geliebte des Satyr (= hebr. Ša'ir) und von Pan als Mutter des eigenartigen Zaubervogels Jynx. Die Verwandtschaft der Athene — Glaux (Eule) und der 'Anath-Bath Ja'ānah-Echo tritt hier besonders deutlich hervor.

⁸² Herse galt sonst auch als Tochter des Zeus und der Mondgöttin Selānā: Alkman bei Plut. symp. III, 10, 3. Gr. M. 34; ins Hebräische übersetzt heißt das wohl, daß der Ba'al-Lebanon vom „Mondgebirge Libanon“ mit der Lebanah, dem Monde, den Tau erzeugt; auf dem Tau von Libanon wird Hos. 14, 6 — 8 angespielt. Andere griechische Taugötter sind Ardalos, Sohn des Hephaestos von Troezen, Erfinder der Flöte, wie Adonis vom Libanon und Pan: Plut. de mus. 7, 53; conviv. scpt. sap. c. 4, 150; Plin. h. n. VII, 204; und die Ardalides Mousai; Paus. II, 21, 3. Steph. Byz. und Hesych. s. v.

Adonis, hervorgehen (der Libanon umfaßt in diesen Sagen als Gesamtname demnach auch das Taugebirge des Hermon); Apollodor Bibl. III, 14, 2. 3: Hermes erzeugt mit der Taugöttin Herse den Kephalos, der sonst auch als Jäger vom Hymettos bei Athen (Ovid. Meth. 7, 702) genannt wird und der als Jäger von „Gebal“ dem Adonis vom Libanon verwandt ist.⁸³ Die orientalische Eos, die „Schönthronende“, wird hier statt des Hermes Gemahlin die seines Sohnes Kephalos, bzw. seines Enkels Tithonos. Bei den Griechen ist der Tau weiblich, also mußte er hier zu einer Göttin werden, im Semitischen aber ist er männlich, darum wird er hier zum Sohn (tal), Vater (vgl. 'Abi-tal) oder Schwiegervater (Hami-tal)

Um nun die gewonnenen Zusammenhänge von dem kana'anäisch-hevitischen Berggott Hermon und seiner Genealogie mit den ähnlichen Stammbäumen der griechischen Sagen kurz zu wiederholen und klarzumachen, wird es am besten sein, sie in der Gestalt von Stammtafeln nebeneinander zu stellen. (Siehe S. 54/55.)

Wir lernten also (Ba'al) Hermon, griechisch Hermon-Hermaon als alten phönizisch-hevitischen Berggott vom Hermongebirge in Palästina und auf der Kabireninsel Lemnos (Hermaiongebirge) wie auch als alten pelasgisch-tyrrhenisch-lydischen Gottes-, bzw. Königs- oder Fürstennamen kennen.⁸⁴ In Arkadien, wie überhaupt in Griechenland, ist sein Kult fremden, pelasgischen Ursprungs (Herodot II, 51. 52) und wird auf Ägypten (Herodot, a. a. O.) oder Arabien (Hesiod fr. 45, Rz.) oder Syrien (Hersesage, Apollodor III, 14, 2 f., bzw. das östliche Äthiopien, vgl. Apollodor III, 12, 4) zurückgeführt, wie denn sein Kult auch in Arabien nachweisbar ist. Die Phönizier nennen ihn einen Riesen (d. h. einen von den Rephaim) aus dem Geschlechte des Aeon und Protogonos,⁸⁵ ähnlich die spätere israelitische Henocherzählung vom Versammlungs-

⁸³ Gr. M. 42 u. ö.

⁸⁴ Ein Hermaionvorgebirge gab es auch noch auf Kreta, in Afrika Zeugitana, in Libyen bei Paraitonion, am thrak. Bosporos, und einen Ἑρμαῖος λόφος auf Ithaka, wie denn auch Odysseus mit Hermes eng verbunden ist — ZIELINSKI, A. R. 9 (1906), S. 48 f. Der heilige Berg der Hermesmystik, der bei Asklepios c. 37, ZIELINSKI, a. a. O. 8 (1905, S. 346) genannt ist, in Libyen deutet doch wohl auf den Berg des Großvaters des Hermes (und des Asklepios, der als Ischysohn ein Bruder des Hermes ist), auf das Atlasgebirge hin. Vgl. auch noch das kretische Hermaienfest, Athen. 14, 639 bc., mit den gleichen Riten wie das babylonische Sakaienfest, ASSMANN, Philol. XXI, NF. 194.

⁸⁵ Aeon und Protogonos = Olam und Kedom-Kadmos, nennt auch der Moses-segen Dt. 33, 15 nebeneinander in Verbindung mit den heiligen Bergen (vgl. v. 16 Sench-Sinai und v. 19) ganz in Übereinstimmung mit der phönizischen Tradition.

ort der abgefallenen Engel auf dem Hermon. Als Engel, d. h. als mal'akh Elohim, ein Gottes- oder Götterbote, muß er mit dem Engel des Tabor zusammen Gott zujauchzen (Ps. 89, 13; vgl. Ps. 29, 6, wo Libanon und Sirion [Hermon] tanzen), dies ist aber sonst die Aufgabe der „Morgensterne“ (Hiob 38, 7), als Engel aufgefaßt, die ja schon am Schöpfungsmorgen bei der Geburt der Berge (und also auch des Hermongebirges) aus den Wassern oder der Tehōm dem Schöpfer ihr Morgenlied sangen.⁸⁶

Der Berggott des Tabor hieß Zeus (A)tabyrios (Itabyrios) am palästinensischen Tabor und auf Rhodos, der rhodische Zeus aber hatte den Namen Paian (Hesych s. v.), wie 'Ešmūn-Asklepios. Paian⁸⁷ aber hieß ja auch der Lobgesang zu Ehren der Götter oder zur Ehre Gottes, den Tabor und Hermon anstimmen (Ps. 89, 13), und Paian war ein Name des Pan und anderer Heilgötter, wie wir denn sahen, daß auch in Berytus Pan als Heilgott ('Ešmūn) verehrt wurde. So stehen denn auch hier wiederum Hermon und Pan zusammen. Mit dem Hermon-Hermes sahen wir in Palästina und in den alten pelasgischen Burgkulten von Athen einen eigenartigen Kult der Taugottheiten und Nymphen verbunden (Hermes neben Pan, den Tauschwestern, Athene als 'Anath-Echo, Nemesis-Meni mit dem Tau- und Glücksgott Gad).⁸⁸

Nur kurz will ich noch erwähnen, daß der phönizisch-kanaanitische Hermes Kult noch einige andere Spuren hinterlassen hat. Eines der bekanntesten Attribute der phönizischen Götterkulte, besonders des Kronos, ist das Sichelschwert oder die Harpe;⁸⁹ Kronos wie Perseus empfangen sie von Hermes; ihr hebräischer Name mit ganz unsemitischer, hethitisch-kleinasiatischer Endung ist Hermēš (Dt. 16, 9; 23, 26 LXX; ῥεπᾶνον, vgl. Offenb. 14, 14 f.), und er

⁸⁶ Der verstorbene Leipziger JECHIEL LICHTENSTEIN erklärte seinen Schülern Gen. 32, 25, 27 (Jakobskampf) treffend so, daß der Engel beim Anbruch der Morgenröte von Jakob weggehen muß, um mit den anderen Engeln das Morgenlied zu singen (Hiob 38, 7).

⁸⁷ Über Paian und Pan s. mein Buch „Chöre und Feste der alten Israeliten“. Als Gesang kommt es 2. Makk. 15, 25 vor. Pan = Paian: Gr. M. 1392, 0.

⁸⁸ Auch Pan ist übrigens wie Nemesis und Echo-'Anath eine Orakelgottheit: Gr. M. 1395, 5. Die Tauschwestern tanzen nach Eurip. Jon 504 ff. zur Flöte des Pan, Gr. M. 1196, 3; die Erzählung von Gideon mit dem Fell, auf das der Tau fällt, scheint auch auf einen alten Taukult hinzuweisen (Ri. 6, 37—40). Sollte der Taugott Gad eine Kurzform des Namens Gide'ons sein oder der Name Gideon mit dem Namen des Taugottes Gad zusammengesetzt sein?

⁸⁹ Mov. I, 422 u. ö. 435. Sanchonjathon fr. II, 16; Apollodor II, 4, 2. P. LAGRANGE, Études sur les Religions Sémitiques, Paris 1903, p. 379.

<p>Hi. 38, 28 vgl. mit Ps. 133, 3. Ps. 110, 3. Jes. 14, 12. Ps. 104, 6, 8.</p> <p>Majim, Wasser = Maia oder Tchom</p> <p>(Ba'al) Hërmôn ~ Šahar = Eos der Berggott oder Riese (nach Sanchoniathon)</p>	<p>Jarden* Heil-Heosphoros Tal = (Ba'al) Gad Pan ~ Echo (Jardanos-Eridanos) (Jes. 14, 12) (Tau) (= Azazel?) = Phaethon</p>	<p>(Abi-tal [f.]) Ein Sohn ~ (Hami-tal) "Tochter des Taugottes" "Schwiegertochter des Taugottes"</p>	<p>* Vgl. hierüber meinen Vortrag: Der Name und die Sagen des Jordau in altkanaän. Zeit (siehe Ztschr. d. dtsh. Mgl. Ges. NF 3 [1924], S. LXX).</p>	<p>Hesiodfragment,</p> <p>45 Rz. aus Strabo I, p. 42 c. und nach Stesichoros, vgl. Schol. Apoll. Rhod. II, 178 und Anton. Lib. c. 40.</p> <p>Belos ~ Anchirrhoe</p> <p>Thronie ~ Hermaon (= Eos εὐθρονος Homers)</p> <p>Arab(i)os</p> <p>Kepheus ~ Κεφείη (= Kassiopeia „Schönthronende“)</p> <p>Andromeda ~ Perseus</p> <p>(Siehe Tümpel, Die Aithiopienländer des Andromedamythos, S. 178 und 134 f.)</p>	<p>Äschylosfragm. 405 N² = Strabo XV, p. 728 Κιστιά aus Susa (= Thronie, Ἡδὴ εὐθρονος)</p> <p>Homer: Tithonos ~ Eos (εὐθρονος)</p> <p>Mnemon</p>
<p>Biblische Überlieferung.</p>				<p>Athenische Sagen von Taugottheiten.</p> <p>Nach Apollodor Bibl. III, 14, 2 f.: Athenisch-syrischer Stammbaum, bezw. III, 12, 4: Troisch-äthiopischer Stammbaum.</p>	

Priestergeschlecht in Eleusis	(Geba) in Syrien Eleusis	Tithonos ~ Eos (Sidon) in Äthiopien	geschlecht von Eleusis.
(Planet Saturn oder Jupiter =)	Phaethon	Emathion Memnon, Kg. v. Äthiopien (Hamath)	Erechtheus ~ Praxithea v. Athen
Vergleiche als Parallele zum rechts Nebestehenden (o. S. 46, 61)	Astynooos		Oreithyia ~ Boreas
Agenor =	Sandakos (= hebr. Sedek = Planet Jupiter)		Chione ~ Poseidon
Kadmos ~ Harmonia	Kinyras, Syrer-Kg.		Eumolpos
Semele ~ Zeus	Adonis		Eumolpiden in Eleusis
Dionysos			Gr. M. 52, 53, 8. 35 (vgl. auch 42, eine andere Genealogie). 282.
Arkadische Genealogie des Hermes.			
Okeanos			
Japetos ~ Asia			
Atlas ~ Pleione			
Maia (Pleiade) ~ Zeus			
Hermes			
Pan			
Hesiod, Theog. 938. — Hymn. Hom. 2, 1; 19, 34			

entspricht vollständig dem Gottesnamen des Hermes wie er sich im griechisch-kleinasiatischen Munde gestaltete. Ferner kennt die Bibel noch einen Gott Herm,⁹⁰ bzw. Hērēm, der freilich, nach seiner Funktion zu schließen wieder in einen ganz anderen und doch auch dem Hermes nahestehenden Kultkreis gehört und der noch weiter östlich in die babylonische Urheimat der Phönizier am Roten Meer weist. Es ist der chaldäische Fischernetzgott Hērēm, den Habakuk 1, 16 als Gottheit, der Opfer dargebracht werden, erwähnt. Er gehört in den Kreis des Fischurwesens Oannes, der Bahraingötter Lachmu und Lachāmu,⁹¹ des Fischgottes Dagon, der Fischgöttin Esch-ghanna⁹¹ und der dem Hermes nahestehenden palästinensischen Perseussage (von Jope) mit ihrem ὠχρεῖς; eine griechisch-kretische Übersetzung des Gottesnamens Hērēm ist Diktys, der Fischer und Retter des Perseuskindes, und die kretische Netzgöttin Diktyнна. Obwohl der Hermon, gewöhnlich von ḥaram, „bannen, weihen“⁹² abgeleitet, ein anderes h, (h = arab. ح) hat als der Fischernetzgott (h = arab. خ), so scheint mir eine frühe Differenzierung und Spaltung des alten Gottesnamens und Gottesbegriffs in zwei verschiedene Funktionen, einen Berggott in Palästina, Arabien und einen Fischernetzgott im Meerland, wohl möglich.⁹³

Zum Schlusse drängt sich noch die Frage auf: Wenn Hermes-Hermon-Hermaon ein palästinensisch-arabischer Gott ist, so muß doch sein Sohn Pan wohl auch unter diesem Namen orientalischen Ursprungs sein. Zwar am Fuße des Hermon ist sein Name und Heiligtum ohne allen Zweifel erst eine griechische Gründung; aber sein Kult und seine Gestalt war wohl auch hier, wenn auch unter anderem Namen,⁹⁴ längst bekannt und in Übung. Deutliche

⁹⁰ Zur Synkope der hebräischen Segolatformen in der Aussprache s. meine Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre, Leipzig 1917, S. 86 f.

⁹¹ Grdr. 130 unten; Schwurgöttin Eschghanna in MERCER, The Oath in Bab. and Ass. Lit., München 1912, S. 75, 1; 49 und 43. Bab. Weltschöpfungsepos I, 10. P. DHORME, Choix de textes relig., Paris 1907, p. 4. 5 (Lachmu und Lachāmu).

⁹² So äthiop. Henoch 6, 6: die abgefallenen Engel „nannten den Berg Hermon, weil sie auf ihm geschworen und durch Verwünschungen sich untereinander verpflichtet hatten“.

⁹³ Auch Pan ist Gott der Fischer und Schiffer, Gr. M. 1394, 1. 2; auch Sidon kann Fischernetzgott bedeuten (hebr. *ma-šōd*, *me-šudah* = Netz); sidonischer Einfluß in Dan am Fuße des Hermon ist wahrscheinlich. Mov. II, 2, 133 hält Dan für eine sidonische Kolonie nach Ri. 18, 7. 28.

⁹⁴ Einen weiteren Hinweis gibt vielleicht eine eigenartige Variante des Namens von Paneas im hebräischen Midrasch Threni rabba s. v. פִּנְיָס 59. d., wo der Ort für die Zeit Vespasians פּוּאָמִיס Pu'amis oder mit Metathesis Puma'is genannt

Spuren und Hinweise, woher der Gott stammt, hat mein Vater an verschiedenen Orten gegeben. Es gab bekanntlich im Altertum verschiedene Pansstädte, die nach Pansheiligtümern benannt waren: außer Paneias am Hermon eine Stadt Pan in Kreta und Panopolis (äg. Chemmis) im hellenistischen Ägypten, als Kultort des aus dem arabischen Lande Punt stammenden ägyptisch-phallischen Gottes Min.⁹⁵ Es gab aber auch dem Pan heilige Inseln. Von Pania, dem alten Namen der Peloponnes, war schon die Rede. Von einer anderen heiligen Götterinsel des Pan hat Diodor nach Euchemeros erzählt: Es ist Panchaia.⁹⁶ Dort galt Pan als der älteste Sohn des Uranos und der Hestia. Wenn nun auch eine Ableitung des Namens der Insel vom ägyptischen pa-anch „das Leben“ nahe liegt,⁹⁷ so ist es doch ebenso leicht verständlich, daß den Griechen, die von dieser Insel hörten, der Name ihres Gottes Pan herausklang, und das um so mehr als auch die Hauptstadt von Pan-chaia „Pan-ara“ hieß, mit dem griechischen Kult eines Zeus Triphylios und mit indischen, skythischen und kretischen Kolonisten.⁹⁸ Zu Panara gehören Namen wie die Stadt Pinara in Lykien (das ja in der Sage mit Kreta eng verbunden ist), wo nach Strabo ein Lykaonide Pan-daros verehrt wurde.⁹⁹ Pinara, offenbar aus Pindara wird (LEVY Neuhebr. Wb. s. v.). Dies kann doch nur zu dem Adonisbeinamen Pygmaion, phönizisch etwa פִּיגְמָיוֹן, Hesych s. v. Gr. M. 335, 3; Mov. I, 226; 653 gehören, wonach er als zwergartiger phallischer Patacke oder Kabir geschildert wird, Mov., a. a. O. Er erinnert hiernach an den ägyptischen Gott Bes., s. Grdr. 184, 2, der wieder dem Hermeskreis nahe steht.

⁹⁵ Grdr. 51, 2; 59, 1. 72, 1 u. ö. 817. 830 f.

⁹⁶ Diodor VI, bei Euseb pr. ev. 2, 2.

⁹⁷ F. HOMMEL, Insel der Seligen, München 1901, S. 13 f. 21. 22.

⁹⁸ Die Lesart Pan bei Diodor für den Sohn des Uranos (die man mit Unrecht in Titan verbessern wollte) scheint mir durch die obigen Gründe vollständig gesichert. Zu dem Zeus Triphylios vgl. die dorischen Triphylen in Sparta und Kreta und Triphylien in Elis.

⁹⁹ Strabo 3, 5, S. 665; Gr. M. 313 unt. 327, 15. 22 (Panskult in Lykien) vgl. auch den Fluß Pinaros in Cilicien. Der troische Lykier Pan-daros, ebenfalls Sohn eines Lykaon, Jl. Δ 101, 119, verehrt den Apollo Lykēgenēs, Gr. M. 329, 333, 1. Strab. XIII, 1, 11, S. 387. Der Athener Pan-dion, Sohn des Kekrops, hat einen Sohn Lykos; auch der ark. Lykaon V. ds. Akakos (vgl. Hermes Akaketa) steht dem Hermes nahe. Die Lykier in der Troas und in Südkleinasien sind ein „Wolfs-(Gott-)Volk“, wie die samnitischen Hirpiner, die Hyrkanier in Lydien (Tac. An. II, 47) und in Persien und die Lykaonier in Kleinasien, die auch Hermes kult hatten, Apg. 14, 12; die südlichen Lykier in Kleinasien oder Termilen sind die Verehrer des Hermes-Turmus (etr.)—Teramo (italienisch in Volksliedern und Ortsnamen, z. B. Teramo in Latium, erhalten, s. o. S. 43, 51). Grdr., S. 58, 2. Pan-dion hieß auch der Vater des Kadmos in Milet, Gr. M. 272. 274. Aphrodite Pan-demos auf der Burg von Athen ritt auf einem Bock? (= Pan) Gr. M. 31, 8 u. ö.

zu lykischem Piñara nasaliert, heißt heute Minara. Namen wie Pandaros, Pandareos, Pandion und Pan als Kurzform, mit denen häufig aufs engste ein Wolfsgott oder ein Wolfsvolk wie die Lykier in Kult oder in der Genealogie verbunden ist, sind nicht voneinander zu trennen. Aber auch Namen wie Pindaros (auch in Ephesus als Tyrann zur Zeit des Krösos vorkommend) und Mindaros gehören dann hieher, und es liegt nahe, daß diese Pansorte über eine Form „Pin“ auf das ägyptische „Min“ leiten.

Der Panskult konnte durch südarabische Händler, die Weihrauch und Myrrhen von Panchaea (Diod. V, 42) und Punt nach Phönizien und Cölesyrien verkauften, leicht in das Land des Hermon kommen. Auch der arabische Hermes-Chol, d. i. der Vogel Phönix, fehlt (nach Plinius)¹⁰⁰ in Panchaea, der Pansinsel, nicht. Doch ich muß schließen, so interessant es auch wäre, die Spuren des arabischen Hermes noch weiter nach Babylonien zu verfolgen. Den Ring der Beweisführung gedachte ich durch eine Untersuchung über die Namen und Sagen des vom Hermon kommenden Jordan-Jardanos in Palästina, Lydien, Kreta und Elis¹⁰¹ und des Eridanos-Phaethonzu schließen, der als ein weiterer Sohn des Berggottes¹⁰² neben dem Taugott und neben, bzw. gleich dem gefallenen Engel Hejlël-Lucifer sich herausstellt, wodurch das Wesen und die Entwicklung des Vaters Hermon aus einem Berggott (bzw. Fischernetzgott einer primitiven „proselenischen“, d. h. nichtastralen Kultur und Religion zu einem Sonnen- oder Morgen-(Stern-)Gott¹⁰³ noch klarer hervorträte.

Ich muß mich hier jedoch mit diesen Ausführungen begnügen und hoffe, auf dem von meinem Vater mit reichem Ertrag für die

¹⁰⁰ G. HÜSING, MVAG. 1916, S. 56 f. 58 (= Hommel-Festschrift, I). F. HOMMEL, Insel der Seligen, S. 22.

¹⁰¹ Hierin kann ich einer trefflichen Untersuchung des bekannten englischen Forschers RENDEL HARRIS, Crete, the Jordan and the Rhone in Exposit. Times XXI, 1910, p. 303 f., folgen, der wiederum von FICKS Vorgriechischen Ortsnamen (Göttingen 1905) ausgeht.

¹⁰² Ähnlich ist in Lydien die Tochter des Jardanos (lyd. Flußgott), vgl. Steph. Byz. s. v., Omphale oder Jardanis (Ovid. Her. 103), mit dem Berggott Tmolos (Apd. 2, 131) vermählt.

¹⁰³ Dementsprechend ist vielleicht der Libanon das Gebirge des Mondgottes (hebr. Lebanah = „Mond“). Zum Morgensterngott vgl. den Hahn (matutina ales) bei Properz als Attribut des Hermes, Ino-Leukothea = Matuta, die „Morgengöttin“ der Römer, als Tochter des Kadmos, ferner den ägyptischen Gott Dwꜥ-wr, „der große Morgengott“ der Pyramiden-Texte, F. HOMMEL, Beiträge zur morgenländischen Altertumskunde, 2. Heft, S. 31 o., München 1920 (autografiert).

semitische und israelitische Religionsgeschichte betretenen Wege der Eigennamenforschung, mit den Methoden¹⁰⁴ und Anregungen, die auch ich sein als Schüler empfang, einen nicht unnützlichen Beitrag für die Erforschung der Wechselbeziehungen zwischen dem hellenischen und prohellenischen Altertum und dem Orient beigebracht und dabei an einem neuen Beispiel gezeigt zu haben, wie wichtig besonders auch die Erforschung theoprophor Ortsnamen (Berg-, Fluß-,¹⁰⁵ Städte-, Länder-, Völkernamen), in denen noch so vieles verborgene und unerkannte Gut enthalten ist, für die alte Religionsgeschichte werden kann. Auf die wichtige Frage nach dem Ursprung der Hermetik, die durch ZIELINSKIS oben erwähnte Untersuchung (A. R. 8. 9) so bedeutsam gefördert und nach Arkadien zurückgeführt ist, kann ich auch an diesem Ort nicht weiter eingehen. Der Hermon mit seinem Panskult kann für diese Frage nun nicht mehr beiseite gelassen werden, zumal auch die Alten von den Geheimnissen des „phönizischen“ Thot-Hermes vieles zu erzählen wissen und die phönizische Kosmogonie des Sanchonjathon von hermetischen Einflüssen stark berührt ist;¹⁰⁶ das gleiche gilt von dem Kult der Kabiren, zu denen Hermes und der ägyptische Pan gehören (als einer von den acht Göttern nach Herodot).¹⁰⁷ Bei den Kulturen oder mystischen Götterlehren sind vor allem, wie es nun klar wird, heilige Berge des Hermes oder eines ihm nahestehenden Gottes als Ort seiner Erscheinung oder Offenbarung wesentlich.

Ich komme zum Schlusse noch einmal auf den Taukult des Hermon und Hermes zurück. Der Tau ist ein altes Bild des Segens und der Erquickung. Der alttestamentliche Dichter des Davidpsalms 133

¹⁰⁴ Vgl. insbesondere den Nachweis meines Vaters, daß Apollo, der alte Rivale des Hermes, ein arabischer Gott ist, wie denn auch eine süd-arabische Inschrift in Delos, dem Geburtsort des Apollo, gefunden wurde, F. HOMMEL, Süd-arabien und Griechenland, in *Mélanges Derenbourg*, Paris 1909, p. 7.

¹⁰⁵ Kadmos kommt in Phrygien und Thesprotien auch als Flußname vor, Gr. M. 274, o.; 350, 1. 745. Vgl. den Hermosfluß in Lydien, der nach Dukas 83 auch Hermōn hieß.

¹⁰⁶ Sanchonjathons Name ist selbst mit einem Hermesnamen zusammengesetzt. Sanchon, Sakun oder ΠΕΝ (P. LAGRANGE, *Études sur les Religions sémitiques*, Paris 1903, S. 354, 3). Der Name Sakonjathon hat sich gerade in einer Inschrift der Hermes-Adramys- (und Kabiren-) Stadt (Grdr. 161, 2) Hadrumetum wieder gefunden (LAGRANGE, a. a. O. 384, 3). Sanchonjathon führt die phönizische Kosmogonie auf den phönizischen Gott Τάαυτος (den ägyptischen Thot) zurück, der wie Kadmos die Schrift erfunden hat (Euseb pr. ev. I, 10, 39 a); so nennt auch Varro ling. Lat. V, 10 den Taautes einen phönizischen Gott (Möv. I, 500 f.).

¹⁰⁷ Siehe o. S. 41, Herodot 145. Grdr. 161, 2.

sieht im Tau des Hermon ein Sinnbild für den Segen des Hohenpriestertums und vergleicht ihn mit dem wohlduftenden Öl, das vom Haupt des Hohenpriesters herabfließt, und so erscheint ihm der Berg gewissermaßen selbst als ein Hohenpriester: der Hermon steht ihm als Tau- und Segenspender im Gleichnisse noch über den Bergen Zions, die von jenem den Segen empfangen. Ähnlich leiten die Athener von den Taugottheiten ihrer Burg, von Erechtheus,¹⁰⁸ von Hermes und Herse, von dem Eosgemahl Kephalos-Gebal ihr eleusinisches Hohepriestertum der Eumolpiden¹⁰⁹ und das Priestergeschlecht der Kerykes¹¹⁰ ab. Genau ebenso wird aber in dem messianischen Davidpsalm 110 das priesterliche Geschlecht des großen Priesterkönigs nach der Weise Melchisedeks als Tauskinder oder Nachkommen des Taus (vgl. Mi. 5, 6) bezeichnet, das Volk, das ihm „opfert im heiligen Schmuck“: „Deine Kinder werden Dir geboren wie der Tau aus der Morgenröte.“¹¹¹ Das Hermongebirge erscheint dem Psalmisten, Ps. 133, 3, ferner im Kreise der anderen Berge als Bild brüderlicher Eintracht, als ein „Ort oder Haus der Verbrüderung“ (ägypt. *šmw*),¹¹² wo gute Engel (Ps. 89, 13) als Morgensterne (Hiob 38, 7) Gott einmütig lobten.¹¹³ Mit seinem Schnee galt er als ein Ort der Kühlung und Erfrischung

¹⁰⁸ Erechtheus galt als Sohn der Nemesis (= Meni), entspricht also vielleicht dem hebräischen Gad (Jes. 65, 11). Als Vater eines Kekrops II. und als Vater von Pandion, Pandora, Pandoros muß er eine alte Beziehung zum Kult der Tauschwester und zum Panskult haben; nach Hyg. f. 153 Vater eines Aglauros, als Eponym des Erechtheion auf der Burg von Athen und ursprünglich identisch mit Erichthonios-Hermes, ist er wiederum aufs engste mit dem Kult der Tauschwester verbunden, er ist Vater der Bergmainade Oreithyia, Großvater der Schneejungfrau Chione (Gr. M. 282), und diese zeugt mit Poseidon (dem sidonischen Gott, ASSMANN, Philol. XXI, NF. 185) den Eumolpos, den Stammvater des eleusischen Hohenpriestergeschlechtes. Erechtheus Töchter wurden auch als Regengöttinnen (Hyaden), Gr. M. 46, 7, verehrt. Über die Beziehungen des eleusischen Festes zum Laubhüttenfest der Israeliten und über andere griechische Laubhüttenfeste s. mein Buch „Chöre und Feste der alten Israeliten“ (nach dem Vorgang von J. HAURY, Das eleusische Fest ursprünglich identisch mit dem Laubhüttenfest, München 1914); mein genanntes Buch, das, wie ich hoffe, in Bälde erscheinen kann, enthält auch sonst viel hieher Gehöriges, so über die orientalische Eos-Šaħar, über die AdonisKinyras-Sage und ihre Spuren in der alttestamentlichen Dichtung, über Mysterienkulte in Palästina u. a.

¹⁰⁹ Gr. M. 42 f.

¹¹⁰ Gr. M. 52 (von Aglauros oder Pandrosos).

¹¹¹ מִיָּהָר מִשְׁחָר לָךְ טַל גְּדוּרָה; Ps. 110, 3; lies *šāħār* statt *mišhār*: das *m* ist dittographisch.

¹¹² F. HOMMEL, Beiträge zur morgenländischen Altertumskunde, München 1920 (autographiert), S. 32 o., S. 30 Nr. 10; Grdr., S. 781; dort wird Pan-Min verehrt.

¹¹³ Im äthiopischen Henoch dagegen als Ort einer schlimmen Verbrüderung der abgefallenen Engel, s. S. 47.

(ägypt. „Ort der Kühlung“: Ḳḫw; Grdr. 764 u. ö.), wie er denn in späterer Zeit in den Targumen „das Schneegebirge“ (tūr talga) genannt wird. Auf den interessanten Zusammenhang der hier mit der ägyptisch-babylonischen Mythologie vorliegt und offenbar durch Byblos vermittelt wurde (Grdr. 763. 764), hinzuweisen, muß ich meinem Vater, als dem Bahnbrecher auf diesem Gebiet der Erklärung der uralten Quellheiligtümer des pr-wr und des pr-nw, überlassen. Erst einer späteren Zeit, wie es scheint, als die uralten phönizischen Bergkulte wegen ihrer Entartung im Laufe der Zeit verhaßt geworden waren, war es vorbehalten, den Hermon, oder wenigstens einen Gipfel desselben, auf dem sich die abgefallenen Engel versammelt haben, aus einem Berg des Segens mit seinem Tau zu einem Berg des Fluches oder Bannes (Ḥērēm) zu machen.¹¹⁴ Nach dem obenerwähnten Synkellosfragment des griechischen Henochbuches (nach G. BEER, Anm. zu Hen. 16, 4, in KAUTZSCHS Pseudepigraphen dem semitischen Urhenoch angehörig, DILLMANN, Henoch, S. 85 f.), soll der Hermon (Henoch 6, 6) verflucht sein, und Kälte, Schnee, Reif und Tau sollen nicht mehr auf ihm zum Segen herabkommen, und beim großen Gericht wird er verbrennen und zerschmelzen; ähnlich, wie es nach 2. Sam. 1, 21 auf die Berge von Gilboa nicht mehr tauen oder regnen soll, weil auf ihnen Saul und seine Söhne (1. Sam. 31, 8) gefallen sind. Man sieht hier deutlich die Wandlung in der Stellung zum Höhenkult.

Mein Wunsch zum Schluß ist, daß von den schönen Bergen des Ostens, zu denen der Psalmist seine Augen aufhebt (Ps. 121, 1), den Bergen Ḳēdēms oder Kadmosbergen, als den Thronsitzen uralter Kultur und Weisheit, auch auf das Alter und das Lebenswerk des Forschers, dem diese Zeilen gewidmet sind, immer neuer, erfrischender Tau herabfallen möge und ihn jung bleiben lasse in seiner Begeisterung und Liebe zur Weisheit des alten Morgenlandes.

Nachwort: Der hier behandelten These von der Identität des Bergnamens Hermon mit dem griechisch-arabischen Gottesnamen Hermes-Hermaon ist in früherer Zeit schon BOCHART, Kanaan I, 19, mit seiner Behauptung, daß Harmonias, der Gemahlin des Kadmos, Namen mit dem Berge Hermon zusammenhänge, nahegekommen; bekanntlich wurde ja Harmonia auch in Gabala in Cölesyrien verehrt (unter dem Namen Doto = „die Geliebte“ (zu hebräisch Dodah, bzw. aramäisch Dōtā’?), wo auch ihr Peplos gezeigt wurde, Gr. M. 535, 5. Mov. I, 509. Ebenso nahm auch MOVERS an, daß Hermaon ein phönizischer Gott sein müsse, ohne jedoch den dann naheliegenden Schluß auf seine Identität mit dem Hermon zu ziehen, Mov. II, 3, 287 zu Hesiod Fr. 45 Rz. MOVERS weist dort auch auf die Wanderungen des Hermes in Arabien hin (nach Babr. Fab. 55, 1 ff.).

¹¹⁴ Vgl. den Berg Ebal und Garizim als Berge des Fluches und des Segens.

A SEVENTH SURVEY OF ASSYRIOLOGY. YEAR 1924

By JOHN A. MAYNARD, Bryn Mawr College

THIS bibliography should be used in connection with our former surveys published in this *Journal* (JSOR 2, 28—46, where Nos. 1—364 are found; JSOR 4, 16—28, where Nos. 365—555 are given; JSOR 5, 18—35, where Nos. 556—788 are given, JSOR 6, 74—87, where Nos. 789—951 are found, JSOR 7, 60—76, where Nos. 952—1124 are given, JSOR 8, 135—166, where 1124—1436 are given). Our classification takes up the following topics: Bibliography 1437—1438; History of Assyriology 1439; Exploration and Excavations 1440—1458; Texts 1459—1465; Languages cognate to Sumerian 1466—1468; Syllabaries 1468—1470; Lexicography 1471—1486; Sumerian Grammar 1487—1490; Akkadian Grammar 1491—1494; Geography 1495—1506; Chronology 1507; History, General 1508—1511; Origins, Sumer and Akkad 1512—1527; Babylonia 1528—1545; Assyria 1546—1558; Historical Novels 1559—1560; Business Documents 1561—1563; Kudurru-stones; Law, 1564—1575; Letters 1576—1587; Civilization 1588—1596; Art and Architecture 1597—1604; Seals 1605—1609; Metrology and Mathematics 1610—1611; Myths 1612—1626; Religion 1627—1654; Divination; Names 1655; Astronomy 1656—1658; Medicine 1659—1671; Babel and Bible 1662—1673; Babel and Hellas; Babel and India 1674—1677.

Bibliography

952. Weidner, *Die Assyriologie*. Rev. Pinches, JRAS, 1924, 106; Condamin, RSR, 1924, 75—76.
1437. L. Fonck, *Assyriologia*. Biblica 4, 1923, 76—83.
1438. H. Zimmern, *Die assyriologische Literatur von Ende 1922 bis Mitte 1924*. ZA 35, 1924, 319—324.

FONCK and ZIMMERN list the most important current literature. Cf. also the bibliography of Johns in 1563, pp. XVIII—XXII. There is a short Ass. bibl. in Camb. Anc. Hist. II 657—658 by R. C. Thompson, and another by S. A. Cook, same vol. pp. 664—666 on the Amarna period.

History of Assyriology

954. Pillet, *L'expédition scientifique . . . de Mesopotamie*. Rev. Maynard, *AJSL* 40, 75; Pottier, *RC*, 1923, 142—145.
 1439. A. H. Sayce, *Reminiscences*. 1923, pp. 485; Rev. *ET* 35, 237—238; Pinches, *JRAS*, 1924, 103—104.

SAYCE remains the last living link with the early days of Assyriology, reminding us that our science is still young, cf. also the life of Johns by R. C. Thompson 1563, pp. IX—XV.

Exploration and Excavations

956. Cruveilhier, *Principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse*. Rev. Merki, *Mercure de France*, 156, 234—235.
 1440. W. Andrae, *Der Sin-Tempel in Ur*. *OLZ* 27, 441—445.
 1441. J. Baikie, *The Life of the Ancient East being some chapters on the romance of modern excavations*. 1923, pp. 477; Rev. Lyon, *AHR* 29, 586—587.
 1442. G. A. Barton, *Our excavation in Iraq*. *Bull. of the Am. Soc. of Or. Research* No. 18, April 1925, pp. 1—5, 7.
 1443. G. M. Fitzgerald, *Fouilles d'Ur en Chaldée*. *RB* 34, 105—109.
 1444. H. de Genouillac, *Fouilles françaises d'El-Akhmer. Premières recherches archéologiques à Kich*. Vol. I, Paris, Champion, 1924, pp. 62 and 90 plates. Rev. Contenau, *RA* 22, 39; Gadd *Annals of Arch. a. Anthropol.* 12, 50—52.
 1445. (Gordon), *The Mesopotamian Expedition*. *Mus. Journal* 14, 8—18.
 1446. S. Guyer, *Meine Tigrisfahrt auf dem Floß nach den Ruinenstätten Mesopotamiens*. Berlin, Reimer, 1923, pp. 242; Rev. Niebuhr, *AKF* 2, 87. English translation: *My Journey down the Tigris. A raft voyage through dead Kingdoms*. London, Fisher Unwin, 1925, pp. 251.
 1447. H. R. Hall, *Ur and Eridu, The British Museum Excavations of 1919*. *Journ. o. Eg. Arch.* 9, 177—195.
 1448. Sven Hedin, *Bagdad, Babylon, Ninive*. Leipzig, Brockhaus, 1923, pp. 410; Rev. Mercer, *JSOR* 8, 206.
 1449. E. H. Keeling, *The Damascus Baghdad Motor route*. *Geogr. Journ.* 63, 150—153.
 1450. M. R. de Mecquenem, *Fouilles de Suse. Campagnes, 1923—1924*, *RA* 21, 105—118.

1451. L. Spence, *Splendours of Nineveh and Khorsabad*. In J. A. Hammerton, *Wonders of the past* II, 1923, p. 245—255.
1452. E. S. Stevens, *By Tigris and Euphrates*. London, Hurst, 1923, pp. 363.
1453. (Weidner), *Neue Ausgrabungen in Ur und Kis*. AKF I, 89—91.
1454. — *Ausgrabungen und Forschungsreisen*. AKF II, 89—91.
1455. C. L. Woolley, *Excavations at Tell el-Obeid*. Reprint from the *Antiquaries Journal*, Oct. 1924, pp. 18.
1456. — *Excavations at Ur of the Chaldees*. *Antiq. J.* 3, 311—333, also reprint. *Rev. Fossey, RC*, 1924, 121—122.
1457. — *The expedition to Ur*. *MJ*, 1924, 4—27.
1458. — *The ziggurat at Ur*. *MJ*, 1924, 107—114.

ANDRAE, FITZGERALD, GORDON, on WOOLLEY's work. BAIKIE, popular, well written. BARTON, on work done at Tar Khelan. GENOUILLAC begins publications of excellent work done in 1912 giving 38 plates of texts. GUYER, and Miss STEVENS, travels. HALL describes the work done in 1919 at Ur and Eridu, gives a good map and an archaic inscription of Kur-Lil. SVEN HEDIN, German edition. The Swedish work had been published in 1917. KEELING on the new route and its regulations. MECQUENEM, work on the Susa Acropolis. SPENCE, well illustrated article. WOOLLEY describes his important discoveries.

Texts

650. Nies, *Ur Dynasty Tablets*. 1921, *Rev. Dhorme, RB* 33, 144—145.
970. De Genouillac, *Textes écon. d'Oumma*. 1922. Cf. *Dhorme, RB* 33, 150—151; *Pinches, JRAS*, 1924, 696.
971. Legrain, *Hist. fragm.* 1922. *Rev. Condamin, Rech SR*, 1924, 68—69; *Delaporte, RHR* 89, 267—268; *Pinches, JRAS*, 1925, 358—359; *Poebel, OLZ* 27, 261—269; *Dhorme, RB* 33, 146—149.
1147. Clay, *Epics, Hymns, Omens*. 1923. *Rev. Luzac's Orient. List* 35, 62—63; *Meissner, TLZ* Nr. 24; *Sayce, ET* 35, 89; *Mercer, JSOR* 9, 175—176.
1151. Langdon, *H. Weld-Blundell Coll.* *Rev. Burrows, JRAS*, 1924, 703—706; *Luckenbill, AJSL* 40, 222—223; *Meek, JAOS* 44, 287—290; *Meissner, DLZ*, 1924, 891—895; *Mercer, JSOR* 8, 196—198; *Pinches Bull. of School of Or. Stud.* 3, 577—580. Cf. also Chiera 1459.

1153. Thureau-Dangin, *Tablettes d'Uruk*. 1922. Rev. Dhorme, RB 33, 151—152.
1459. E. Chiera, *Notes on Langdon's "Sumerian and Semitic Religious and Historical Texts."* AJSL 40, 259—268. Cf. 1151.
1460. R. P. Dougherty, *Archives from Erech*. Yale Univ. P., pp. 67, pl. 56. Rev. Luckenbill, AJSL 40, 221—222; Meek, JAOS 45, 91—92.
1461. S. Langdon, *Selection of Inscriptions excavated at Kish*. AJSL 40, 225—230.
1462. L. Legrain, *Two door sockets of the kings of Ur*. MJ, 1924, 77—79.
1463. A. H. Sayce, *Unpublished Hebrew, Aramaic, and Babylonian Inscriptions from Egypt, Jerusalem, and Carchemish*. JEA 10, 16—17.
1464. (S. Smith) 1. *Cuneiform Texts from Babyl. Tabl. in the B. M. Part 37*. London, 1923, cf. Smith 1540, Luckenbill 1550.
1465. — *Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the B. M. Part 2*. London, 1924.

CHIERA corrects and completes various readings in Langdon's first volume of Oxford texts from duplicates, giving important notes on the Lugal-banda cycle. DOUGHERTY edits Goucher collection. LANGDON publishes three Sumerian inscriptions of Samsu-iluna from Kish, a Semitic inscriptions on the back of a Papsukkal and an agate knob of Kurigalzu. SAYCE gives us two Amorite texts and a seal. CT 37 includes building inscriptions of Samsuiluna and Nebuchadnezzar II, fragments of a Chronicle concerning the Sea Land which mentions Darius, a broken cylinder of an Assyrian King (cf. Luckenbill 1550) and vocabularies, especially of plants, also medical and omen texts. Other texts were edited by Barton 1512; Böhl 1561; Chiera 1629; Deimel 1562; Dossin 1468; Driver 1579; de Genouillac 1444, 1637; Hall 1447; Langdon 1461, 1536; Legrain 1600; Luckenbill 1550a, 1551; Meissner 1469; Nassouhi 1525, 1601; Sayce 1463; Schroeder 1554; S. Smith 1539, 1622; Thureau-Dangin 1470, 1526—1527, 1557, 1583, 1585—1586, 1651; Ungler 1558; Ungnad 1624; Weidner 1652, 1658.

Related Languages

1466. F. Bork, *Das Sumerische eine kaukasische Sprache*. OLZ 27, 169—177.

- 1466a. W. Danzel, *Babylon und Alt-Mexiko*. El Mexico Antiguo I, pp. 243—268.
1467. A. Drexel, *Afrika, Vorderasien und die früheste Vorgeschichte*. Semaine d'Ethnol. relig. Cpte rend. anal. de la troisième session, 1923, pp. 169—182.
1468. S. A. B. Mercer, *An Eskimo Prayer Book*. The Churchman, Oct. 1924, p. 9.

BORK bases his thesis on close study of Poebel's Grammar. DANZEL finds similarities between Babylonian and Toltec culture in cosmogony, astronomy, calendar, numeration and religion. DREXEL compares Sumerian with Rong (Lepcha) and Basque and also Hittite with Nubian. MERCER shows a similarity between the Tigara and Sumerian languages. This similarity extends even to burial and divorce customs.

Syllabaries

1468. G. Dossin, *Un nouveau fragment de vocabulaire de la première dynastie babylonienne*. RA 21, 177—184.
1469. B. Meissner, *Ein Vokabularfragment aus Assur*. AKF I, 83—86.
1470. Thureau-Dangin, *Fragment de Vocabulaire*. RA 21, 139—146. Texts edited with notes. See also Smith 1464.

Lexicography

1471. G. A. Barton, *Lexicographical notes*. JAOS 44, 156, 271—272.
1472. A. David, *Wie ŠU-GE-tum zu lesen ist*. JAOS 43, 426.
1473. J. N. Epstein, *Babylonisch-aramäische Studien*. Pp. 297—307.
1474. S. Feigin, *Word Studies*. AJSL 41, 274—277.
1475. B. Landsberger, *Schwierige akkadische Wörter*. AKF 2, 64—68.
1476. S. Langdon, *Assyriological notes*. RA 22, 31—38.
1477. — *Philological note*. JRAS, 1924, 654—655.
1478. D. D. Luckenbill, *Assyrian BE-DAK, to spend the night*. AJSL 41, 136—138.
1479. T. J. Meek, *Is there a root erešu to fashion?* JAOS 43, 354.
1480. — *Names of parts of the Doorway*. JAOS 43, 354—357.
1481. B. Meissner, *rakku = Schildkröte*. AKF 2, 24—25.
1482. S. Smith, *Miscellanea. Lexicographical*. RA 21, 78—92, 155.

1483. R. C. Thompson, *The allalubird* = *coracias garrulus* Linn. JRAS, 1924, 258—259.
1484. — "KUR.KUR = *Hellebore*. JRAS, 1924, 669—671.
1485. Thureau-Dangin, *Notes assyriologiques. li'mu*. RA 21, 148—149.
- 1485a. S. Smith, *šarinu*. JRAS, 1925, 297—299.
1486. *Survey of Iraq fauna, made by members of the Mesopotamian Force*, reprinted from Jour. of Bombay Natural History Society, 1918—1923. Pp. 424.

BARTON notes on difficult words in the Old Ass. Code. DAVID reads *esirtum*. EPSTEIN on *kalakku*, "Speicher, Magazin," on *zagin-duru*, a kind of lapis-lazuli; on *halduppu* and *nanšabu ša kane*, "Käfig." FEIGIN on etym. of *madaktu*, on *sandanakum* a tree-cultivator, on *sattakka*, always. LANDSBERGER, *paršu* means branch, also used theologically. LANGDON 1476 on *šuturu*, cloth on the roll, hank; on *uttuku*, weaver; on *illuru*, javelin, boomerang, bow. 1477 on *nu-mu-su*, whose meaning *almattu* is now confirmed and goes back to *numuzu*, she who knew a male. LUCKENBILL rejects *middak* in Del. HW 394 and connects with *bātu*, to spend the night. MEEK 1479, *no*, versus S. SMITH. THOMPSON 1483 identifies with the roller. 1484 rejects his former identification with *Hyoscyamus* (*Ass. Herbal* 103). It is the black hellebore which grows in Magan. THUREAU-DANGIN, *limmu*, rebel, goes back to *li'mu*. The survey of Iraq Fauna is welcome by lexicographers, cf. also Dhorme 1578, Haupt 1500, Thompson 1660, and the glossary by G. R. Driver in 1563, pp. 231—384.

Sumerian Grammar

1487. J. Aistleitner, *Des préformatifs verbaux sumériens et principalement des préfixes subjectifs*. RA 20, 53—71.
1488. C. Autran, *Langues propres de l'Asie Antérieure*. In A. Meillet et M. Cohen, ed. *Les langues du Monde*. Paris, Champion, 1924, pp. 273—318.
1489. A. Deimel, *Sumerische Grammatik*. In *Orientalia* 9—15. Rev. Mercer, JSOR 9, 171—172.
1490. C. J. Gadd, *A Sumerian Reading Book*. Oxford, Univ. Press, 1924, pp. 206, cf. Luzac, Or. List, 1924, 155. Rev. S. Smith, *Annals of Arch. a. Anthr.* 12, 40—41; Maynard, JSOR 9, 171.

AISTLEITNER, good classification. AUTRAN, brief characterization of Sumerian (pp. 274—280). DEIMEL and GADD, excellent practical books for beginners. The grammar proper is short in Gadd, more detailed (and yet very clear) in Deimel.

Akkadian Grammar

- 403. Boson, *Assyriologia*. 1918. Rev. Lewy, OLZ 27, 508—509.
- 1003. Mercer, *Ass. Gram.* Rev. Lewy, OLZ 27, 509—510; Allis, PTR, 1924, 155—156; Pinches, JRAS, 1924, 106—107.
- 1187. J. Lewy, *Das Verbum i. d. altass. Sprache*. Rev. Landsberger, OLZ 27, 719—725.
- 1188. Meissner, *Keilschrift*. Rev. Schwenzner, OLZ 27, 332—333.
- 1491. W. Baumgartner, *Zur Form der assyrischen Königsinschriften*. OLZ 27, 313—317.
- 1492. M. Cohen, *Langues elamito-sémitiques*. In A. Meillet et M. Cohen, ed. *Les langues du Monde*, pp. 82—151 (92—98 on Akkadian).
- 1493. M. Féghali and A. Cuny, *Du genre grammatical en sémitique*. Paris, 1924, pp. 101. Rev. Mercer, JSOR 9, 88.
- 1494. S. Mowinckel, *Die vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften. Eine stilistische Studie*. Gunkel's Eucharisterion, pp. 278—322.

BAUMGARTNER, schema of various types of histor. inscript. COHEN, excellent survey. This immense field has never been better handled. FÉGHALI and CUNY deal with Assyrian in places, but are not altogether convincing in their theory of a lost neuter in Semitic. Cf. also Dhorme 1578.

Geography

- 1009. Forrer, *Provinzeinteilung d. ass. Reiches*. 1921. Rev. Burrows, JRAS, 1924, 699—700.
- 1200. Lane, *Babyl. Problems*. Rev. Mercer, JSOR 8, 207; Moritz, OLZ 28, 161—164; Pinches, JRAS, 1924, 105—106.
- 1495. W. F. Albright, *Mari on the Upper Euphrates or in Eastern Babylonia?* AJSL 41, 282—283.
- 1496. R. Dhorme, *Le désert de la mer*. RB, 1922, 403—406.
- 1497. — *Palmyre dans les textes assyriens*. RB 33, 106—108.
- 1498. J. Garstang, *Index of Hittite names. Section A. Geographical*. Part I, pp. 54, 1923. Rev. Dhorme, RB 34, 157—158.

1499. J. Garstang, *Notes on Hittite political geography*. Annals of Arch. a. Anthropol. 10, 172—179.
1500. P. Haupt, *The Median lapis-lazuli Mountain*. Am. J. of Phil. 45, 245—247.
1501. D. D. Luckenbill, *On the writing of a few geographical names*. AJSL 40, 288.
1502. H. F. Lutz, *Geographical Studies among Babylonians and Assyrians*. Amer. Anthropol. 26, 160—174.
1503. B. Meissner, *Babylonische und griechische Landkarten*. Klio 19, 97—100.
1504. A. H. Sayce, *The classical Name of Carchemish*. JRAS, 1923, 409—410.
1505. — *Geography of Sargon of Akkad*. Ancient Egypt, 1924, 1—5.
1506. S. Smith, *Kizzuwadna*. JEA 10, 104—115.

BURROWS suggests better readings in 2 R. 53, 1. LANE's identification of Opis finds little favour. ALBRIGHT finds a second Mari in Easter Babyl. DHORME 1496, the desert of the Sea in Is. 21 is the steppe like Sea Land whose king was Merodach-Baladan. 1497 shows that we have Palmyra as Tadmar in KAK II 63 and 71 thus confirming I Kn. 19, 18. GARSTANG 1499, map of the frontier between Hatti and Kizzuwadna, study of the Gašga state. HAUPT discusses the location of the mountain and also names of stones. LUCKENBILL shows how names were altered by scribes. LUTZ on itineraries and maps, with an interpretation of the well known Babyl. map of the world. MEISSNER, Bab. geogr. influenced Greeks through Hittites. SAYCE 1504, testimony of Philostratus is correct. 1505 (with a map by Petrie) translates KAV 92. In l. 41 the tinland is Spain. SMITH identifies with Cilicia. Cf. also Landsberger 1522, Dhorme 1578, Meissner 1593.

Chronology

1507. O. Schroeder, *Eine altassyrische limu-Liste aus Boghazköi*. AKF 1, 88—89.

SCHROEDER compares KUB 4, 93 with KAV. Note here a most important review of Legrain, Hist. fragm. by Dhorme RB 33, 146—149 and critical remarks on Hommel's Zusatzbemerkungen to Nies Ur Dyn. Tabl.; written also by Dhorme in RB 33, 145—146. See also Del Negro 1533. Meissner 1593.

History

A. General

1211. Jean, *Milieu biblique*. Vol. I. Rev. Anon. Syria 4, 325; Bartley, Studies 12, 690—691; Cook, JTS 97, 102—103; Desnoyers, Bull. d. Lit. eccl., 1924, 69—70; Fossey, RC, 1925, 21; Hallock, ATR 6, 327—328; Maynard, JSOR 8, 77—78; Podechard, Rev. SR 4, 609—613.
1252. Olmstead, *Hist. of Assyria*. 1923, Rev. Burrows, JRAS, 1924, 700—702; Condamin, Rech. SR, 1924, 62—67; Maynard, Churchman, Jul. 26. 1924, p. 29; Meek, AJSL 41, 140—142; Mercer, JSOR 8, 200—203; Rogers, Am. Hist. Rev. 29, 529—531; Sellers, McCormick's Seminary Alumni Book List, p. 44; S. Smith, J. of Eg. Arch. 10, 70—74; Thureau-Dangin, RA 21, 198.
1508. W. H. Boulton, *Babylon, Assyria and Israel, their history as recorded in the Bible and cuneiform inscriptions*. London, 1924, pp. 189.
1509. W. G. de Burgh, *The Legacy of the ancient world*. London and New York, Macmillan, 1924, pp. 478.
1510. J. A. Brendon, *The ancient world: from Early Egypt and Babylonia to the decline of Rome*. London, 1924, pp. 292.
1511. H. R. Hall, *Ancient History of the Near East*. 5th ed. 1920. Rev. by Baynes, History 7, 44—46.

1508—1510 have nothing to contribute to the subject. Baynes finds a few errors in HALL.

B. Origins. Sumer and Akkad

629. Clay, *Empire of the Amorites*. Rev. Levy, History 7, 44; Neumark, JJLP 1, 402—404; A. Vincent, Rev. d. Quest. Hist. 199, 186.
1512. G. A. Barton. *A new inscription of Libit-Ishtar*. JAOS 45, 154—155.
1513. — *The place of the Amorites in the civilization of Western Asia*. JAOS 45, 1—38.
1514. A. T. Clay, *The origin of biblical traditions*. Rev. Mercer, JSOR 8, 213—216; Modona, Rev. trim. d. stud. filos. e relig. 4, 344; Sayce, JRAS, 1924, 111—116.

1515. A. T. Clay, *The so-called Fertile crescent and Desert Bay*, JAOS 44, 186—201.
1516. — *The antiquity of Amorite civilization*. Newhaven, 1924, pp. 32.
1517. — *A rejoinder to Professor George A. Barton*. JAOS 45, 119—151.
1518. A. Deimel, *De populo Sumerorum*. Verb. Dom. 157—159.
1519. P. Descamps, *L'exode des campagnes vers les villes. Etude Comparative. Chaldée, Congo*. Rev. d. SH, 1924, 39—46.
1520. P. Dhorme, *La tablette de Sargon l'Ancien*. RB 33, 19—32.
1521. H. Frankfort, *Studies in Early Pottery of the Near East, Mesopotamia, Syria and Egypt and their earliest interrelations*. 1924. Rev. Droop, Ann. of Arch. a. Anthr. 11, 181—182; Mercer, JSOR 9, 176.
1522. B. Landsberger, *Über die Völker Vorderasiens im dritten Jahrtausend*. ZA 35, 213—238.
1523. S. Langdon, *Ibi-Sin and the fall of the kingdom of Ur*. RA 20, 49—51.
1524. J. de Morgan. *L'Egypte aux temps préhistoriques*. JA 203, 117—159.
1525. E. Nassouhi, *La stèle de Sargon l'Ancien*. RA 21, 65—74.
1526. E. Pittard, *Les races et l'histoire*. 1924. Rev. Maynard, JSOR 9, 173—174.
1527. A. H. Sayce, *Who were the Amorites?* Anc. Eg., 1924, 72—75.
- 1527 a. Thureau-Dangin, *Statuette d'un petit fils de Lugal-kisalsi, roi d'Uruk*. RA 20, 3—5.
- 1527 b. *Masse votive au nom d'Urgigir, roi d'Uruk*. RA 20, 5—7.

The controversy on the Amorite question is now between CLAY and BARTON. In 1515 Clay proves that the region declared by Breasted to be semi-desertic is fertile. DESCAMPS on a movement towards the cities at the time of Gilgamesh. DHORME compares the *šar tamh̄ari* text to the Kanesian fragment of it. The land of Hatti was silver-land. He retranslates the texts, giving important notes. FRANKFORT, in an excellent and discriminating study shows that Susian culture descended to the Two Rivers when their banks dried up. A Sumerian invasion of Egypt took place by the way of wady Hamamat and made possible the rise of the first dynasty. LANDSBERGER gives an excellent geographical

description, and a fine discussion of the question of Magan, Meluhha and Tilmun. He opposes hasty identifications, and sheds light on the Cappadocian settlement and the Amurru question. LANGDON translates PBS XIII, 3 and 6. DE MORGAN, Asianic origin of Egyptian culture. NASSOUHI studies a short inscription of Sargon. PITTARD thinks that the Kurds represent the remnant of ancient Assyria and go back to a group of prehistoric hunters. SAYCE says that the Amorites were not Semites; the Mitannians, an Asianic people, were the pre-Sumerian inhabitants of Babylonia. THUREAU-DANGIN, new short historical texts. CONTENAU wrote an important note on the Cappadocian campaign of Sargon, Syria 4, 251—253. On the Ur Dynasty cf. Legrain 1462.

C. Babylonia

1241. Weißbach, *Denkmäler u. I. a. d. M. d. Nahr-el-Kelb*. Rev. Pinches, JRAS, 1924, 695—696; Weidner, OLZ 27, 645—648.
1528. W. F. Albright, *The conquests of Nabonidus in Arabia*. JRAS, 1925, 293—295.
1529. A. Boissier, *Hammurapi année 32*. RA 20, 1—2.
1530. E. Cavaignac, *La mort du fils d'Antiochus le Grand*, RA 19, 161—163.
1531. S. A. Cook, *New Babylonian Light upon the OT*. ET 36, 44—45.
1532. A. David, *Le nom Hammurapi*. RA 21, 151—154.
1533. W. Del Negro, *Zu den babylonischen Dynastien*. Klio 18, 6—19 (1922).
1534. C. J. Gadd, *Samsuiluna's Sippar inscription*. JRAS, 1925, 94—99.
1535. S. Langdon, *Bilingual Inscription of Samsuiluna (B)*. RA 21, 119—125.
1536. — *The eyes of Ningal*. RA 20, 9—11.
1537. H. H. Rowley, *The Belshazzar of Daniel and of History*. Exp. Sept. 1924, 182—195; Oct. 255—272.
1538. W. Schwenzner, *Gobryas*. Klio 18, 41—58 and 226—252.
1539. S. Smith, *Babylonian Historical Texts relating to the capture and downfall of Babylon*. London, Methuen, 1924, pp. 157, plates 19. Rev. Luzac, Or. L. 35, 71—72; Dussaud, Syria 5, 257—258; Langdon, JRAS, 1925, 165—169; Peet, J. of Eg. Arch. 11, 117. Cf. also 1528, 1531.

1540. S. Smith, *Miscellanea. Samsu-iluna restoration at Sippar*. RA 21, 75—78.
1541. — *Assyriological notes. Adumu, Adummatu*. JRAS, 1925, 508—511.
1542. — *Nabonidus' sickness*. Pp. 511.
1543. — *Abubu*. Pp. 511—512.
1544. — *Anu and Adapa, Ea and Mummu*. Pp. 512.
1545. A. Ungnad, *Zu den babylonischen Königen des 8. Jahrhunderts*. AKF 2, 25—27.

ALBRIGHT makes remarks and criticisms on SMITH's chapter on Nabonidus in 1539. Cf. also 1541—1544. BOISSIER finds a new Sumerian date formula of Hammurapu's 32nd year. CAVAIGNAC shows, *versus* De Sanctis, that, from a Warka business doc. VAS 15, 32 the date was 192. COOK on 1539. DAVID prefers the form in *p* and translates "the God Am is healing." DEL NEGRO continues his painstaking study of synchronisms of Babyl. and Ass. lists in Cassite period, differs from Weidner in interpretation of new Assur material, adopts Forrer's reading of 32 (instead of 22) as length of IXth dynasty from Eriba-Marduk to Nabu-shum-ukin (*versus* Weidner). GADD translates a duplicate of Poebel's text given in transl. by him OLZ 1915, 106 ff., 129 ff. Cf. also Legrain, PBS XIII, 57 and LANGDON 1535 where an independent study is given. LANGDON 1536, an onyx offered by Abi-esuh, king of Babylon, and later inscribed with a dedication to the Assyrian Nin-gal. ROWLEY, critical point of view. SCHWENZNER, the thoroughest study of Gobryas' life in the light of business documents. SMITH edits most important historical data on Esarhaddon, Nabonidus, and Babyl. sources of Daniel. SMITH 1540 emends text of CT 37, 1—4 which he compares with a duplicate in Langdon's Oxford texts I. 30. SMITH 1541—1544 answer Albright's critical note 1528. Adummatu is not Jauf. Nabonidus' disease *was* epilepsy. Abubu is *not* proved to have been a dragon. UNGNAD on Kings' lists. Cf. also Dhorme 1496, 1578, Langdon 1461, Smith 1464 and Smith's note on Nabonidus' chronicle, JRAS, 1925, 299.

D. Assyria

1245. C. J. Gadd, *The Fall of Nineveh*. Rev. Anon. Exp. 1924, I, 53—54; Condamin, Rech. SR, 1924, 67—68; Contenau, Syria 5, 258—259; Gressmann, ZAW 42, 157—158 and

- TLZ 49, 53; Hall, *Journ. of Eg. Arch.* 9, 254—256; Lewy, OLZ 27, 648—653; Lods, RHPR 4, 381—384; Maynard, JSOR 9, 172—173; Thureau-Dangin, RA 21, 198. Cf. also Allis 1546, Dhorme 1547, Driver 1548, Lofthouse 1549, Price 1552.
1546. O. T. Allis, *The Fall of Nineveh*. PTR, 1924, 465—477. Cf. Gadd 1245.
1547. P. Dhorme, *La fin de l'Empire Assyrien d'après un nouveau document*. RB 33, 218—234. Cf. Gadd 1245.
1548. G. R. Driver, *The Fall of Nineveh*. Theology 8, 67—79. Cf. Gadd 1245.
1549. W. F. Lofthouse, *Tablet BM 21901 and politics in Jerusalem*. ET 35, 454—456. Cf. Gadd 1245.
1550. D. D. Luckenbill, *The First inscription of Shalmaneser V*. ASSL 41, 162—164.
- 1550a. — *The blackstone of Esarhaddon*. AJSL 41, 165—173.
1551. — *The annals of Sennacherib*. 1924, pp. 207. Rev. Maynard, JSOR 9, 74.
1552. I. M. Price, *The Nabopolassar Chronicle*. JAOS 44, 122—129. Cf. Gadd 1245.
1553. P. Schnabel, *Kandalanu nicht Asurbanipal*. OLZ 28, 345—349.
1554. O. Schroeder, *Zwei historische Assurtexte nach Abschriften F. Delitzschs*. AKF II, 69, 71.
1555. S. Smith, *Assyriological Notes, Esarhaddon Chronicle*. JRAS, 1925, 295—297.
1556. R. C. Thompson, *Assyria*. In *Camb. Anc. Hist.*, vol. II, pp. 227—251. Cf. Mercer, JSOR 9, 170.
1557. F. Thureau-Dangin, *Nouvel exemplaire de la brique de Samsi-Adad iššakku d'Assur*. RA 20, 7—8.
1558. E. Unger, *Die autogenen Urkunden der assyrischen Fürsten aus Babylon*. AKF 2, 19—24.

GADD's discovery arouses great interest. ALLIS rejects his rendering of l. 66 and makes Necho march against Ashuruballit, thus defending OT. *versus* Josephus. Lods shows that an attack by Scythians would explain Pharaoh's change of attitude towards Assyria. LUCKENBILL 1550 studies the text CT 37, 23 which shows that Shalmaneser V merely called himself viceroy of Babylon. 1550a discusses new readings and gives an interesting note on Esar-

hadden's name among the stars in a kudurru-inscription. 1551 is a study of all the texts relating to Sennacherib and an edition of a perfect copy of Sennacherib's prison. SCHNABEL basing his study Ashurbanipal's successors on business documents, placing Sinshumlishir circa 635. SCHROEDER edits two small texts. SMITH, a rejoinder. THOMPSON, on the coming of the horse, the Kassites, Mitanni, the struggle for the Mediterranean coast lands, the emergence of Assyria to Tiglath-Pileser I. An excellent study. THUREAU-DANGIN gives an excellent photo of a duplicate. UNGER lists texts and edits a new one. Cf. also Dhorme 1497, Smith 1539 (on the chronology of Esarhaddon's campaigns) and Thureau-Dangin 1586, Nassouhi 1601.

E. Historical Novels

1559. M^{me} Philippe Selk, *Un livre d'argile : le poème du Su-nir*. Paris, Leroux, 1922, pp. 160. Rev. C. de Patris, Rev. des Etud. histor., 1923, 365.

1560. E. Meads, *Albena, Queen of Babylon, a dramatic tragedy in 3 acts with prologue and epilogue*. London, 1923, pp. 74.

M^{me} SELK wrote a book on the war of Lagash and Umma which was taken by the reviewer named above as a real historical document!

Business Documents

1023. Chiera, *Selected Temple Accounts*. 1922. Rev. Dhorme, RB 33, 149—150.

1024. — *Old Bab. contracts*. 1922. Rev. Ball, JTS 25, 331—334; Delaporte, RHR 89, 266—267; Dhorme, RB 33, 149; Pinches, JRAS, 1925, 356—357.

1258. Jean, *Sumer et Akkad*. 1923. Rev. Bartley, Studies 12, 691; Condamin, Rech. SR, 1924, 69—72; Mercer, JSOR 8, 204—205.

1264. Lewy, *Stud. z. d. altass. Texten aus Kappad*. Rev. Landsberger, OLZ 28, 229—233; Pinches, JRAS, 1924, 694—695.

1561. F. M. Th. Böhl, *Fünf Urkunden aus der Zeit des Königs Itti-Marduk balaṭu*. AKF 2, 49—64.

1562. A. Deimel, *Wirtschaftstexte aus Fara, in Umschrift herausgegeben und bearbeitet*. 45 Wiss. Ver. d. DOG, 1924.

1563. C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*. Vol. 4, pp. 407, 1923.

Dhorme in his review of *CHIERA* 1024 says that Enlil-a-mağ may be the Sumerian form of the name of a Cassite King. Landsberger on *LEWY* many corrections. BÖHL and DEIMEL edit texts. JOHNS a posthumous work dealing with sales, leases, votive offerings and charters with his *Life* by R. C. Thompson and a *Bibliography* of his works and a long *Glossary* edited by G. R. Driver. Cf. also the Cappadocian texts edited by S. Smith 1465.

Kudurru-stones

Cf. 1550a.

Law

- 1272. Koschaker and Ungnad, *Hamm. Ges. VI*. Rev. JEA 10, 180; Mercer, JSOR 8, 206.
- 1564. E. Cavaignac, *Muškenū*. RA 20, 45—48.
- 1565. — *Le code assyrien et le recrutement*. RA 21, 59—64.
- 1566. S. I. Czarno, *Hugge Hammurapi*. RA 20, 13—34.
- 1568. W. F. Edgerton, *Amelu and Muskenū in the Code of Hammurabi*. AJSL 41, 58—63.
- 1569. G. Furlani, *Frammente di legge assiri*. RSO 10, 110—139.
- 1570. P. Koschaker, *Beiträge zum altbabylonischen Recht*. ZA 35, 192—212.
- 1571. A. G. Lie, *Gamle Assyriske love transkriberet og oversat, med bemærkninger*. Kristiania, 1924, pp. 70.
- 1572. G. Mazzarella, *Gli elementi dei sistemi giuridici*. 2 vol., 1919—1920.
- 1573. F. Petrie, *Assyrian and Hittite Society*. Anc. Eg., 1924, 18—28.
- 1574. W. Schwenzner, *Die Eviktionshaftung im neubabylonischen Gesetzesfragment*. Br. Mus. 82, 7—14, 988. AKF I, 49—59.
- 1575. A. Zocco-Rosa, *I nuovi frammenti delle leggi di Hammurabi. Rassegna sintetica*. Rev. Hist. Droit, 1924, 351—360.

CAVAIGNAC 1564, the muškenū were the plebs, but not slaves. They formed most of the population. CAVAIGNAC 1565 on the old Ass. code and the evolution and decline of military power. The population of Assyria at the time of Shalmaneser must have been more than a million. He mobilized one male out of two or three. CZARNO, transl. and notes in Hebrew. David, excellent analysis. EDGERTON, penalty against amelu not more severe than against mushkenū. FURLANI, LIE, transl. of old Ass. code. KOSCHAKER on marriage laws. MAZZARELLA includes la decomponibilita del diritto

babilonese in elementi irriduttibili. Sayce on the laws as witnesses to stage of civilization. SCHWENZNER compares with 278 of Ham. code, ZOCCO-ROSA discusses content of Scheil's transl. Cf. also Barton 147.

Letters

1282. Thureau-Dangin, *Nouvelles lettres d'El Amarna*. Rev. Dussaud Syria 4, 177.
1576. W. F. Albright, *The town of Selle (Zaru) in the 'Amarnah Tablets*. Jour. of Eg. Arch. 10, 6—8.
1577. Mrs. Sydney Bristowe, *The oldest letters in the world tell us—what?* London, Allen, 1923.
1578. P. Dhorme, *Les nouvelles tablettes d'El Amarna*. RB 33, 5—19. Cf. 1282.
1579. G. R. Driver, *Weld-Blundell Collection, vol. III. Letters of the First Babyl. Dynasty*. London 1924, pp. 98, pl. 30.
1580. A. Jirku, *Zu Hes. 8. 17*. ZAW 39, 160.
1581. J. A. Maynard, *Short notes on the Amarna Letters*. JSOR 8, 76.
1582. — *Textual notes on the Amarna Letters*. JSOR 9, 129—130.
1583. Thureau-Dangin, *Lettres de Hammurapi à Šamaš-ḥašir*. Paris, Geuthner, 1924, pl. 38 (Musée nat. d. Louvre, Textes cuneif. Tome 7).
1584. — *La correspondance de Hammurapi avec Šamaš-ḥašir*. RA 21, 1—58.
1585. — *Nouvelle lettre d'Awel-Nin-Urta à Šamaš-ḥašir*. RA 21, 146—148.
1586. — *La fin de l'empire assyrien*. RA 22, 27—29.
1587. L. Waterman, *Abbreviated ideograms in the Assyrian Letter Literature*. AJSL 41, 17—23.

ALBRIGHT corrects Knutzon's translation. Mrs. BRISTOWE, a worthless book. DHORME on THUREAU-DANGIN 1282, emends Kn. 129, gives also a very good study of the historical setting, with notes on geography, lexicography, Canaanite grammar, a discussion of the Habiri and of the god Habiru who (*versus* Jirku) is *not* eponymic. DRIVER edits texts. JIRKU compares Harper 771 (plant of life). THUREAU-DANGIN 1583 edits texts, which he translates in 1584. In 1585 he gives a text left out. In 1586 a letter of Nebuchadnezzar II, which sheds light on the end of the Assyrian Empire

and supports the identification of the Medes and Umman-Manda. WATERMAN, on abbreviations in Harper's Letters. Cf. also Langdon 1523 and the bibliography of the Amarna Period by S. A. Cook, *Camb. Anc. Hist.* II, 664—666 and his study of the period, pp. 296—351.

Civilization

885. Meissner, *Bab. u. Ass.* I. Rev. Smith, *Ann. of Arch. a. Anth.* 12, 45—47.
1288. Delaporte, *Mesopotamie*. Rev. Condamin, *Rech. SR*, 1924, 71—73; Dussaud, *Syria* 4, 176—177; A. Vincent, *RQH* 199, 187—188; Weidner, *AKF* 2, 87—88.
1295. Lutz, *Textiles and costumes*. Rev. Christian, *WZKM* 31, 318—319; Peet, *Ann. of Arch. a. Anthr.* 11, 54—55; Pieper, *OLZ* 28, 221—223.
1588. R. P. Dougherty, *Labour in Babylonia in the sixth century B.C.* *JAOS* 44, 170.
1589. J. Grassmann, *Die Schifffahrt in Mesopotamien*. 1916. Rev. Ritter, *OLZ* 27, 1489.
1590. P. Haupt, *Tranken die alten Babylonier Bier?* *WZKM* 31, 5—21.
1591. — *Brauer, Küfer und Brenner in Babylonien*. *WZKM* 31, 278—286.
1592. Köster, *Das antike Seewesen*. Berlin, 1923, pp. 254. Rev. Edgerton, *JAOS* 44, 77—78.
1593. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*. Vol. II. Heidelberg, Winters, 1925, pp. 502, pl. 55.
1594. J. Sebelien, *Early Copper and its alloys*. *Anc. Eg.*, 1924, 6 ff.
1595. L. Speleers, *Le vêtement en Asie Mineure ancienne*. Pp. 67. Wetteren, de Meester, 1923. Rev. Delaporte, *RHR* 88, 119—121; Mercer, *JSOR* 8, 226; Unger, *AKF* 2, 31—32.
1596. — *Le costume oriental ancien*. P. 80, 500 drawings, Paris, Champion, 1923.

DOUGHERTY finds five kinds of labour. HAUPT studies on beer, of value not only as culture studies but for lexicographical suggestions. KÖSTER shows that Sumerians and Babylonians did not develop foreign navigation but early reached high level in river navigation. MEISSNER's work is of the greatest value for astrology, religion, magic, medicine (pp. 283—323), Science (pp. 324—418) and Ethics. It includes a map of Assyria by Schwenzner and a map of stars, there is also

a list of Kings by Weidner (pp. 439—452) the best ever compiled. SEBELIEN says that copper without tin was first used in Sumer. It came from Ki-Mash which is Jebel Shammar in Central Arabia and other places. SPELEERS, excellent studies of clothing abundantly illustrated. Cf. also Legrain 1600, Albright. 1627, Berend 1655.

Art and Architecture

1057. Speleers, *Figurine de bronze*. Rev. Meissner, OLZ 27, 82.
 1315. — *Mobilier de l'Asie antérieure*. Rev. Unger, AKF 2, 30—31.
 1597. W. Andrae, *Farbige Keramik aus Assur und ihre Vorstufen in altassyrischen Wandmalereien*. Im Auftrage der DOG. Berlin, Scarabaeus-Verlag, 1923, pp. 37.
 1598. E. Bell, *Early architecture in Western Asia. Chaldean, Hittite, Assyrian, Persian*. London, Bell, 1924, pp. 268. Rev. Burrows, JRAS, 1924, 711—712.
 1599. L. Curtius, *Die antike Kunst, Ägypten und Vorderasien*. 1923, pp. 301. Unger, AKF 2, 84—87.
 1600. L. Legrain, *The art of the oldest civilization of the Euphrates Valley*. Mus. J. 1924, 151—170.,
 1601. E. Nassouhi, *Un curieux monument néo-assyrien en marbre rouge veiné*. RA 22, 17—22.
 1602. L. Speleers, *Les scènes de chasse assyriennes et égyptiennes*. Paris, Champion, 1923 (from RT), pp. 158—176. Rev. Mercer, JSOR 8, 171.
 1603. Thureau-Dangin, *Les Sculptures rupestres de Malta*, RA 21, 184—197.

1604. O. Weber, *Assyrische Kunst, Plastik*. Berlin, Wasmuth, 1924.
 ANDRAE, good coloured illustrations, excellent work. BELL knows the historical setting, gives well chosen illustrations. LEGRAIN, texts of A-an-ni-pad-da. Reliefs and seals, bearing on pastoral scenes, milking. We note Sumerian shepherds with their dog. Important data on temple architecture and ornamentation. NASSOUHI, a relief and Esarhaddon text. SPELEERS, in this respect Assyria copied Egyptian art. THUREAU-DANGIN, these reliefs are probably Sennacherib's. WEBER, masterly work.

Seals

1605. Boissier, *Note sur deux cylindres orientaux*. Genève, 1924, pp. 13. Rev. Dussaud, Syria 5, 160.

1606. Contenau, *La glyptique syro-hittite*. Paris, Geuthner, 1922, pp. 227, pl. 48. Rev. Delaporte, RHR 88, 112—119; Dhorme, RB 34, 153—155; Dussaud, Syria 5, 158—160; Gadd, Ann. of Arch. a. Anthr. 12, 48—50; Maynard, JSOR 9, 190—191; Mercer, ATR 7, 333; Müller, OLZ 28, 164—171; Sayce, JRAS, 1923, 626—627.
1607. L. Delaporte, *Musée du Louvre. Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental*. Paris, vol. I, 1920. Rev. by Weber, OLZ 27, 510—513; vol. II, 1923. Rev. by Contenau, Syria 4, 324—325.
1608. R. de Mecquenem, *Inventaire de cachets et de cylindres (Suse, 1923—1924)*. RA 22, 1—15.
1609. L. Speleers, *Les intailles du docteur Jousset de Bellesme*. Syria 4, 193—202.

BOISSIER studies two Northern Syrian seals. CONTENAU and DELAPORTE, studies of basic value well illustrated. The philological work in DELAPORTE is by THUREAU-DANGIN. DE MECQUENEM, Elamite seals and cylinders. SPELEERS, on a private collection. Cf. also Sayce 1463, Smith 1539, Legrain 1600.

Metrology and Mathematics

1610. P. Haupt, *The cuneiform prototype of Cipher and Zero*. AJ Phil. 45, 57—59.
1611. Thureau-Dangin, *La grande coudée assyrienne*. RA 22, 304.
HAUPT, important study. THUREAU-DANGIN, the ordinary cubit was 39 cm 6 or the $\frac{4}{5}$ of the great cubit. Cf. also Meissner 1593.

Myths

231. Langdon, *Epic of Gilgamesh*. 1917. Rev. Jensen, OLZ, 1925, 19.
1072. Clay, *Hebrew Deluge story*. Rev. Christian, WZKM 31, 243—245; Contenau, Syria 4, 174—175; Delaporte, RHR 89, 251—254; Gustavs, TLB 45, 49—53; Montgomery, Yale Review, Oct. 1923, 196—198.
1332. Langdon, *Babyl. Epic of Creation*. 1923. Rev. ET 35, 254; Ebeling, AKF II, 28—30; Jensen, OLZ, 1925, 20—26; Barton, JAOS 45, 179—181; Pinches, Bull. of School of Or. St. 3, 825—829; Mercer, JSOR 8, 203—204; Gustavs, TLB 45, 49—53.

1612. E. Chiera, *Archaeological and Critical Notes*. Crozer Quarterly I, 85—92.
1613. A. Deimel, *Geschichte eines neuen Keilschrifttextes über Paradies und Sündenfall, freiwilligen Erlösungstod und Auferstehung des Gottes Marduk*. Bibl. 5, 57—64.
1614. — *Novus textus cuneiformis de paradiso et peccato protoparentum*. Verb. Dom. 3, 347—349.
1615. G. R. Driver, *The epic of creation*. Theol. 8, 2—13.
1616. E. Eberharder, *Ein neues Keilschriftfragment zum Sündenfall der ersten Menschen*. Kath. Kirchonzeitung 64, 2 f.
1617. J. Hehn, *Zur Paradiesschlange*. Fest. Seb. Merkle, Düsseldorf, 1922, pp. 137—151.
1618. C. F. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ. II. La littérature*. Paris, Geuthner, 1923, pp. 647. Rev. An., Syria 5, 160—161.
1619. P. Jensen, *Gilgamesh-Epos; jüdische Nationalsage, Ilias und Odyssee*. Leipzig, Pfeiffer, 1924, pp. 68.
1620. B. Landsberger, *Ein astralmythologischer Kommentar aus der Spätzeit babylonischer Gelehrsamkeit*. AKF I, 69, 82.
1621. A. H. Sayce, *The Hittite version of the Epic of Gilgamesh*. JRAS, 1923, 559—571.
1622. S. Smith, *The face of Humbaba*. Ann. of Arch. a. Anthr. 11, 107—114, 1 plate.
1623. Thureau-Dangin, *Humbaba*. RA 22, 23—26.
1624. A. Ungnad, *Zur vierten Tafel des Weltschöpfungsgliedes*. AKF I, 85—87.
1625. H. Zimmern, *Die altbabylonischen vor- (und nach-) sintflutlichen Könige nach neuen Quellen*. Aus ZDMG, 1924, 19—35.
1626. — *Neues von den vorsintflutlichen Urvätern*. Leipzig. Neueste Nachrichten Nr. 191, 11. Juli 1924.

JENSEN offers correction to CLAY and LANGDON's work. CHIERA says that we have from Nippur on various creation stories; all of them offer some similarity with Genesis. DEIMEL 1613 corrects Barton and Ebeling's rendering of Tablet 6. DEIMEL 1614, DRIVER, EBERHARTER, popular accounts. JEAN, excellent survey of literature. JENSEN, his old thesis that Gilg. Epic is the parent of patriarchal stories and Greek epic. LANDSBERGER, a study of King's edition I,

209. SAYCE, a study of Book VII dealing with Humbaba, who was a proto-Hittite god and is to be connected with the god Khalwis, Khalmi. On pp. 569—751, he endorses Kraeling's identification of Nimrod and Lugalbanda. SMITH connects Humbaba with a volcano-demon. He maintains identification of the cedar mountain with Mt. Amanus. THUREAU-DANGIN takes up the same subject and shows how the monster became a grotesque figure. UNGNAD studies Enuma 4, 64—83. Cf. also Thompson 1483, Chiera 1459, Smith 1543, Kugler 1656 a.

Religion

- 518. Mercer, *Relig. and moral ideas in Bab. and Assyr.* 1919. Rev. Pinches, JRAS, 1921, 269—270.
- 732. Edelkoort, *Het Zondebesef in de Bab. boetepsal.* 1918. Rev. Herrmann, TLB 45, 54.
- 733. Plessis, *Etude s. l. texte conc. Ishtar-Ast.* 1921. Rev. Desnoyers, Bul. Lit. Eccl., 1924, 72—74; Dhorme, RB 32, 476—477; Dussaud, RHR, 1923, 123—128; Synave, RSPT 11, 463—465; Vincent, RSR 3, 395—397.
- 926. Thureau-Dangin, *Rituels accad.* 1921. Rev. Dhorme, RB 33, 152—154; Contenau, Jour. d. Savants, 1924, 49—57. Cf. also 1654.
- 1080. Fichtner-Jeremias, *Schicksalsglaube bei den Babyloniern.* 1922. Rev. Furlani, Rev. Trim. d. st. filosof. 4, 345—350; Mercer, JSOR 8, 205—206.
- 1352. Dougherty, *Shirkutu of Bab. deit.* Rev. Mercer, JSOR 8, 207.
- 1360. Langdon, *Babyl. Wisdom.* Rev. Condamin, Rech. SR, 1924, 73—75; Luckenbill, AJSL 40, 220—221; Sayce, ET 34, 561—562.
- 1627. W. F. Albright, *The Evolution of the West Semitic Divinity 'An-'Anat-'Atta.* AJSL 41, 73—101.
- 1628. A. M. Blackman, *The rite of the opening of the mouth in Ancient Egypt and Babylonia.* J. of Eg. Arch. 10, 47—59.
- 1629. E. Chiera, *Sumerian Religious Texts.* Upland, 1924 (Crozer Theol. Sem. Bab. Publ., vol. I), pp. 41, pl. 72.
- 1630. — *TAK-KU a Female Deity.* JAOS 44, 54—60.
- 1631. A. Deimel, *Das Drehem- und Djoha-Archiv. Faszikel I.* Orientalia 8, 103—122.
- 1633. G. R. Driver, *The sale of a priesthood.* JRAS, 1925, 100.

1634. G. R. Driver, *The Death and Resurrection of Bel*. Theol. 8, 190—197.
1635. — *The righteous sufferer*. Theol. 8, 123—130.
1636. Joan Evans, *Magical Jewels of the Middle Ages and Renaissance particularly in England*. 1922, pp. 264. Rev. Armstrong, Antiq. Jour. 3, 174—175.
1637. H. de Genouillac, *Grande liste de noms divins sumériens*. RA 20, 89—106.
1638. J. Hehn, *Das Opfer bei den Sumero-Akkadern*. Sem. d'Etud. Rel. cpte. R. anal. d. la 3^e session, 1923, pp. 287—300.
1639. C. F. Jean, *^aVII-bi*. RA 21, 93—104.
1640. P. Jensen, *Marduk-Gudibir ein Landesfeind, und sonst allerlei*. OLZ 27, 57—62.
1641. A. Jeremias, *Allgemeine Religionsgeschichte*. 2nd ed., 1924, pp. 19—57.
1642. Langdon, *The Babylonian and Persian Sacaea*. JRAS, 1924, 65 ff.
1643. — *A hymn in strophes to Ur-Ninurta*. JRAS, 1925, 487—497.
1644. Luckenbill, *The Egyptian Earth God in Cuneiform*. AJSL 40, 289—292.
1645. T. J. Meek, *Babylonian parallels to the Song of Songs*. JBL 43, 245—252.
1646. — in Schoff, *The Song of Songs*. 1924, pp. 70—79.
1647. — *The God ^aE-ul*. JAOS 43, 353.
1648. H. H. von der Osten, *A Babylonian amulet*. Bull. of the Metrop. Mus. of Art 19, 1924, 145—148.
1649. N. Schneider, *Das Drehem- und Djoha-Archiv*. Orientalia 8.
1650. Thureau-Dangin, *La procession du nouvel an à Uruk*. RA 20, 107—112.
1651. — *Le rituel pour l'expédition en char*. RA 21, 127—137.
1652. Weidner, *Altbabylonische Götterlisten*. AKF 2, 1—18.
1653. Zimmern, *Marduk, das Götter-Sonnenkind*. ZA 35, 239.
1654. — *Über Alter und Herkunftsort des babylonischen Neujahrsfestrituals*. ZA 34, 190—192.

ALBRIGHT shows to what extent Sumero-Babyl. culture influenced Syria and gives an appreciation of Amurru theory. BLACKMAN finds some common features. CHIERA edits most important texts, hymns, creation story, epics. Some he translates. CHIERA 1630, *versus* Lang

don 1331. DEIMEL, on pantheon. DOMBART, vital study of ritual. DRIVER 1633 corrects his edition of Text in Centen.-Suppl., pp. 41—48, pl. IV, V. DRIVER 1634 finds that Zimmern goes too far. DRIVER 1635 on Bab. Job. Miss EVANS believes in influence of Bab. magic. GENOUILLAC edits a new text and finds two groups A and B in list of gods CT 24. HEHN stresses meaning of "food for gods." JEAN finds several traditional elements. JENSEN discusses III 23 f. in Zimolong's Vocab. (cf. 1164) and the god Sahan. Marduk-Gudibir was an enemy of the Sumerians. JEREMIAS, new edition (cf. 1077). LANGDON 1642 says that *zagnuk* and *akitu* originally applied to the beginning of the year in autumn, later in spring. The king abdicated yearly for humiliation and penance. In second article Langdon studies the first known liturgical composition to Ur-Ninurta king of Isin. LUCKENBILL finds Keb as Kib in KAV 54. He is identified with KUR. He discusses earthgods. MEEK 1645—1646 finds that Canticles goes back to old Tammuz ritual. Third article equates E-ul and Sin. VON DER OSTEN describes part of a Labartu amulet. SCHNEIDER, on pantheon. THUREAU-DANGIN, first article translates Clay, Morgan coll. IV, 6—7 (cf. 1147). Second article gives a new copy of CT 34, 8—9 and a new text for warding unlucky accidents in driving. WEIDNER reconstitutes part of text of divine list and edits three new texts bearing on it. ZIMMERN, first article on the attempted etymology of Marduk's name by Babyl. scribes. Second article studies Thureau-Dangin, *Rituels accadiens* (926). Cf. also Speleers 1057, Langdon 1461, 1536, Smith 1544, Dhorme 1578, Meissner 1593 and a number of other entries in the section on "Babel and Bible" in this survey.

Divination

1384. Holma, *Omen texts*. Rev. Christian, WZKM 31, 323; Meissner, TLZ 49, 102.

Meissner offers corrections. Cf. also for the face of Humbaba in omens, Nos. 1622 and 1623. Cf. also Smith 1464.

Names

1655. G. Berend, *De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs*. 1924, pp. 253. Rev. Bräu, WZKM 32, 83—84.

A study of 4100 names and of their cultural connotations.

Astronomy

1393. Instead of ZfKF read AKF.
 1656. A. Deimel, *De cosmogonia babyloniaca et biblica*. Verb. Dom, 3, 155—156.
 1656 a. F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*. 2. Buch, 2. Teil, 2. Heft, pp. 321—630. Münster, 1924.
 1657. P. Schnabel, *Die Saros-Periode der Finsternisse schon in der Sargonidenzeit bekannt*. ZA 35, 297—318.
 1658. E. F. Weidner, *Ein babylonisches Kompendium der Himmelskunde*. AJSL 40, 186—208.

DEIMEL, popular statement. KUGLER brings to a conclusion his important work. This section studies Naturmythus und Geschichte in babylonischer Zeitordnung, nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde und Meteorologie.

Medicine

1398. R. C. Thompson, *Assyrian medical texts*. Rev. Dawson, Asiatic Review 20, 522—524; Thureau-Dangin, RA 22, 40; Burrows, JRAS, 1924, 706—707; Mercer, JSOR 9, 77.
 1659. — *Assyrian medical texts. Translations*. Reprint from the Proceedings of the Royal Society of Medicine, vol. 17, pp. 1—34. London, 1924. Rev. An. Ann. of Arch. a. Anthr. 11, 130—132. Luzac or. L. 35, 9; Pinches, Bull. Sch. OS 3, 574—576 and Anc. Eg., 1924, 86—87; Smith, J. of Eg. Ar. 10, 178—180; Mercer, JSOR 9, 74—76.
 1661. — *A Babylonian Explanatory Text*. JRAS, 1924, 452—457.

THOMPSON 1659, a translation of small part of 1398. The Assyrian Herbal is a most important piece of work, valuable for lexicographical research as well. Smith in his review offers corrections. THOMPSON 1661 studies Clay Morgan IV, 37 and discusses materia medica. Cf. also Thompson 1484 and Smith 1464.

Babel and Bible

1403. Eichrodt, *Hoffnung des ewigen Friedens* 1920. Rev. Synave, RSPT 11, 149—151; Hempel, TLB 42, 100—101.
 1406. Heinisch, *Personifikation und Hypostasen*. Rev. Synave, RSPT 11, 155.

1418. Jirku, *Altorientalischer Kommentar*. Rev. Gressmann, OLZ 27, 336—338; Mercer, JSOR 8, 217—218; Sellin, Theol. Geg. 17, 136—137.
1420. Kirchner, *Marduk von Babylon*. Rev. Maynard, JSOR, 9, 89—90.
1429. Seeger, *Triebkräfte d. relig. Lebens*. 1923. Rev. Mercer, JSOR, 8, 216; Sellin, Theol. Geg. 19, 132—133.
1662. Albright, *Gog and Magog*. JBL 43, 378—385.
1663. — *The name Yahweh*. JBL 43, 370 ff.
1664. Barton, *Archaeology and the Bible*. 4th ed. Philadelphia, 1925.
1665. — *Some text critical notes on Job*. JBL 42, 29—32.
1666. Böhl, *Der „Knecht des Herrn“ in Jezaja*. 1923. Rev. Gressmann, ZAW 42, 156—157.
1667. J. Calès, *Les Psaumes des fils de Coré, Ps. 46*. Rech. SR. 1923, 437—443.
1668. H. Dumaine, *Le Dimanche Chrétien*. Bruxelles, 1922, pp. 135. Rev. Dhorme, RB 33, 456—457.
1669. P. Jensen, *Bel im Kerker und Jesus im Grabe*. OLZ, 1924, 573—580.
1670. Mercer, *The Testimony of II Kings 11. 12*. ATR 6, 44—45.
1671. Nötscher, „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung. Würzburg, Becker, 1924, pp. 189. Rev. Mercer, JSOR 9, 189.
1672. H. Schmidt, *Kerubenthron und Lade*. Gunkel's Eucharisterion, 120—144.
1673. F. Stummer, *Die Psalmengattungen im Lichte der altorientalischen Hymnenliteratur*. JSOR 8, 123—134.

ALBRIGHT, Gog from Gašga (the Kškš), Magog a combination of Manda and Gog. Second article, name of Yahweh is not from Mesopotamia. BARTON, new edition much enlarged. In 1665, passage in Job compared to Ishtar's descent. BÖHL compares with *ludlul bel nimeki*. CALÈS places Ps. 46 at Sennacherib's defeat. DUMAINE deals with sabbath. DHORME presents original remarks. JENSEN connects with his Gilgamesh theory. MERCER illustrates from Gudea inscription. NÖTSCHER, good comparative study. SCHMIDT compares with the well known representation of Shamash in the Sippar Kudurru and of other gods in processions. STUMMER, excellent study. Cf. also Chiera 1612, Deimel 1656, Dhorme 1496—1497, Driver 1634—1635, Jensen 1619, Jirku 1580, Lofthouse 1549, Meek 1645—

1646, Mowinckel 1492, Schwenzner 1538, Smith 1539 and Maynard's OT. Bibliographies in JSOR.

Babel and Hellas

1436. Schnabel, *Berosos*. Rev. Hempel, TLB 45, 67—68; Weidner, AKF 2, 32—36.

Weidner offers corrections and thorough criticism. Cf. also Jensen 1619, Meissner 1502.

Babel and India

1674. Chandra Chakraberty, *Studies in Hindu Social polity*. Calcutta, 1923, pp. 293.

1675. Suniti Kumar Chatterji, *Dravidian origins and the beginning of Indian civilization*. Modern Review, Calcutta. Dec. 1924, pp. 665—679.

1676. H. Skold, *Were the Asuras Assyrians?* JRAS, 1924, 265—267.

1677. A. S. Woolner, *Beknata and Bikaner*. JRAS, 1924, 439—440.

CHANDRA CHAKRABERTY connects, rather uncritically, the myths of Babylonia and India. The excavations at Harappa by Rai Bahadur Daya Ram Sahni, and at Mohen-jo-Daro by Rakhal Das Banerji are described by Professor CHATTERJI. Cf. also Sayce in *Illustrated London News*, Sept. 27, 1924, and Gadd and Smith, same journal Oct. 4, 1924, also C. Autran, *Illustration*, March 28, 1925. The problem of the relation of India to Babylon is now open. SKOLD, *no*, *versus* Chadwick and Thomas, with a wealth of undigested material. WOOLNER on Hopkins' dubious comparison with baqatum. Bikaner does not help either.

CRITICAL NOTES

Samsuilunas Sippar-Inschrift

VON ARTHUR UNGNAD, Breslau

In CT 37, Tafel 1—4 veröffentlichte SIDNEY SMITH eine akkadische Inschrift Samsuilunas, die den Bau der Mauer von Sippar zum Gegenstand hat. Es handelt sich um zwei Exemplare der bekannten pilz- oder phallusförmigen Gründungsurkunden, von denen jede den Text sowohl am Stiel (a) als auch auf der Grundfläche (b) bietet. Text A = 102404, Text B = 115039. Die Inschrift war also viermal (Aa, Ab; Ba, Bb) erhalten; indes sind große Teile zerstört, die sich aber größtenteils gegenseitig ergänzen. Sie scheint schwer lesbar zu sein, und einige Einzelheiten werden sich vielleicht bei genauer Kollation noch feststellen lassen.

Wir legen den Text Aa zugrunde und ergänzen ihn nach den Duplikaten, soweit dies möglich ist. Varianten sind in den Fußnoten gegeben.

(I) 1 í-nu^{ilu} illil 2 šarrum šá í-lí 3 be-lum ra-bi-um 4 šá mātā¹-tim
5 a-na^{ilu} šamaš in² bu-ni-šú 6 dam-ku-tim 7 ip-pa-al-su³-ma 8 sippar^{ki}
9 āl² 10 ši-a-tim ma-ḥa-zu⁴ 11 dūr-šá e-pí-šá-am 12 ēbarra a-na áš-ri-šú
13 tu-ur-ra-am 14 zikurratam⁵ 15 gi-gu-na-šú 16 ši-ra-am 17 ri-ši-šá ki-ma
18 šá-me-e 19 ul-la-a⁶-am 20 17^{ilu} šamaš 21 ù^{ilu} a-a 22 a-na šú-ub-ti-šú-nu 23 el-
li-tim 24 in ri-šá-tim (ù ḥi-di-a-tim)⁷ 25 e-ri-ba 26 in pí-šú šá la 27 ut-
ta-ak-ka-ru 28 iḫ-bi-ù 29 í-nu-šú 30 ḫarrādum⁸ 31 eṭlum⁹ 32 17^{ilu} šamaš 33 a-na
34 ši-ma-tim ra-bi-a-tim 35 šá^{ilu} illil 36 a-na sippar^{ki} 37 ù ēbarra i-ši-mu

¹ MA.DA.

² So Ba.

³ Ba: zu.

⁴ So wohl zu lesen (Aa, Ba).

⁵ Lies ŠI + Ê.NIR.

⁶ Fehlt Ba.

⁷ So Ba, fehlt Aa.

⁸ UR.SAG.

⁹ ŠUL.

30 ki-ma hi(?) -du-tim 31 it-ta-áš-ka-an-šum 32 sa-am-su-i-lu-na 33 šar-ra-am li-pí-it 34 ga-ti-šú ja-ti 35 ha-di-iš is-si(?) -a-ni-ma 36 te-ir-tam šú-a-ti 37 ú-wa-e¹⁰ -ra-an-ni 38 í-nu-šú na-ap-ḫa-ar 39 ma-at šú-me¹¹ -ri-im 40 ù ak-ka-di-im (II) 41 šá i-ši-ru-ni-in-ni¹² 42 in¹³ li-ib-bu 43 šá-at-tim iš-ti-a-na(?)¹⁴ 44 a-di 8-um 45 in¹⁵ kakkī¹⁵ a-du(?) -uk(?)¹⁶ 46 ālāni za-i-ri-ja 47 a-na tilī ù kar¹⁷ -mi 48 lu ú-te-ir¹⁸ 49 išid¹⁹ a-ja-bi²⁰ (ù lim-nim)²¹ 50 in mātim²² lu as(?) -zu(?) [-ú]ḫ(?)²³ 51 na-ap-ḫa-ar mātim²⁴ 52 a-na ki-bi-ti-ja 53 lu ú-še-ši-ib 54 šá iš-tu ūm^{um} ši-a-tim 55 iš-tu libitti ēbarra 56 ib-ba-ni-ù 57 in šarri²⁵ maḫ-ra 58 šarram ma-am-ma-an 59 ilu šamaš la im-gur-ru-ma 60 dūr sippar^{ki} 61 la i-pu-šú-šum-ma 62 sa-am-su-i-lu-na 63 na-ra-am²⁶ ilu šamaš ù ilu a-a 64 šarrum dannum(?)²⁷ 65 šār bāb-īlim^{ki} 66 šār ki-ib-ra-at 67 ar-ba-im 68 šarrum šá ki-bi-su²⁸ 69 it-ti ilu šamaš ù ilu a-a 70 ma-ag-ra-at a-na-ku 71 in ki-bi-it ilu šamaš 72 ù ilu marduk (73 in ti-[bu-ut] 74 um-ma-an m[āti-ja])²⁹ 75, 76 in (li[-ib-bu])³⁰ šá-at-tim iš(?) -te(?) -tim(?)³¹ 77 (libitta-šú al-[bi-in])³² 78 dūr sippar^{ki} 79 ki-ma šadī-im ra-bi-im 80 ú-ul-li 81 ēbarra ú-ud-di-iš 82 zikurratam⁵ 83 gi-gu-na-šú (III) 84 ši-ra-am 85 ri-ši-šá ki-ma šá-[me-e] 86 ú-ul-[li] 87 ilu šamaš ilu adad ù ilu a-a 88 a-na šú-ub-ti-šú-nu 89 el-li-tim 90 IN.NA.AN.TU(?) .RA(?)³³ 91 a-na ēbarra

¹⁰ So Ba, fehlt Aa.

¹¹ Ba: *we*.

¹² So Ab.

¹³ Ab, Ba, Bb.

¹⁴ Irrtum für *at*? Ab: *iš-te-tim*(?).

¹⁵ GĪŠ.KU.KU.

¹⁶ Die Zeichen sind auch auf Bb nicht klar.

¹⁷ So wohl auch auf Bb zu lesen.

¹⁸ Nach Ba, Bb ergänzt.

¹⁹ Kopie (Bb) DU statt SUḪUŠ.

²⁰ Bb.

²¹ Nur auf Bb; Aa scheint irrtümlich in *ma-tim* zu haben, was demnach auf Aa zweimal stehen würde.

²² UN; Bb: *ma-tim*.

²³ Zweifelhaft; Bb vielleicht *as*(?) -*zu*(?) -*uḫ*(?).

²⁴ UN; Bb: *ma-tim*.

²⁵ Bloßes LUGAL.

²⁶ Ab statt dessen *it-ti*, was jedoch zu Z. 69 gehört.

²⁷ Wohl DA(!). LUM(!) (*da-núm*), nicht *i-ši-in*(?).

²⁸ Lies *zu*?

²⁹ So wohl Ba; die Zeilen fehlen auf Aa.

³⁰ Fehlt auf Aa; nach Ba ergänzt.

³¹ Sehr unsicher.

³² Nach Ba ergänzt; statt LUM der Ausgabe ist sicher *libittu* gemein

³³ Kopie eher *in-na-an-ka-al*, was jedoch ganz unverständlich ist.

ilu lamassa-šú⁹² da-mi-iḫ-tam⁹³ ú-te-ír⁹⁴ šá e-li ilu šamaš⁹⁵ ilu adad
 ù ilu a-a⁹⁶ ṭabu e-pu-uš⁹⁷ ki-bi-it ilu šamaš⁹⁸ ù ilu marduk⁹⁹ a-na
 áš-ri áš-ku-un¹⁰⁰ dūrum šú-ú ilu šamaš¹⁰¹ a-na sa-am-su-i-lu-na
 102 šarr[im(?)] . ši . . bi(?)¹⁰³ me(?) -te(?) -lu(?) -tam(?) 104 ù ba-la-
 ṭam šum-šú¹⁰⁵ a-na šú-a-ti ilu šamaš¹⁰⁶ mu-ul-li ri-eš¹⁰⁷ šar-ru-ti-šú
 108 ba-la-[ṭam](?) tu(?) -ub(?)¹⁰⁹ li-ib-bi-im¹¹⁰ da-ri³⁴ -a-am¹¹¹ šar-ru-
 tam šá šá-ni[n](?)¹¹² la i-šú-ú¹¹³ ḥaṭṭi³⁵ mi-šá-ri-im¹¹⁴ mu-ki-na-at
 mātim³⁶ 115 iṣkakkam dan-nam¹¹⁶ ma-áš-ka-áš na-ki-ri¹¹⁷ be-lu-ut
 ki-ib-ra-at¹¹⁸ ar-ba-im¹¹⁹ a-na da-ar 120 a-na ši(?) -rik(?) -ti-šú
 121 [li]-di-iš-šum.

Übersetzung.

(I) Als Illil, der König der Götter, der große Herr der Länder, auf Šamaš mit seinem gnädigen Antlitz blickte, und mit seinem Geheiß, das nicht geändert werden kann, befahl, Sippars, der ewigen Stadt, seiner Burg, Mauer zu bauen, Ebarra herzustellen, des Tempelturms, seines erhabenen Dunkelgemaches, Haupt dem Himmel gleich zu erhöhen, und daß Šamaš und Aja in ihre reine Wohnung in Jubel (und Freude) einzögen; ²⁴ damals stellte sich ihm der Held und Herr Šamaš für die großen Bestimmungen, die Illil für Sippar und Ebarra bestimmt hatte, freudigst(?) zur Verfügung. ³² Samsuiluna, den König, das Werk seiner Hände, mich, berief er (?) froh und beauftragte mich mit jener Mission.

³⁸ Damals habe ich ganz Sumer und Akkad, die mich befehlerten, innerhalb eines Jahres achtmal mit den Waffen geschlagen(?), habe die Städte meiner Feinde in Trümmer und Ruinen verwandelt, habe die Wurzel der Feinde (und des Bösen) im Lande ausgerottet(?). Das ganze Land habe ich meines Befehles gewärtig wohnen lassen.

⁵⁴ Während seit jeher, seitdem das Ziegelwerk Ebarras gemacht wurde, unter den früheren Königen Šamaš keinem Könige willfährig gewesen war, so daß keiner ihm die Mauer Sippars gebaut hatte, habe ich, Samsuiluna, der Liebling des Šamaš und der Aja, der mächtige(?) König, der König von Babylon, der König der vier Weltteile, der König, dessen Geheiß Šamaš und Aja ge-

³⁴ Ab: *ri*.

³⁵ Kopie GiŠ statt PA oder GiŠ.PA.

³⁶ UN.

nehm ist, auf Geheiß des Šamaš und des Marduk mittels Aufgebots des Volkes [meines Landes] innerhalb eines (?) Jahres, ihr (= der Mauer) Ziegelwerk [hergestellt].

78 Die Mauer von Sippar habe ich wie einen großen Berg aufgeführt, Ebarra erneuert, des Tempelturms, seines erhabenen Dunkelgemaches, Haupt dem Himmel gleich erhöht, Šamaš, Adad und Aja in ihre reine Wohnung hineingeführt (?), nach Ebarra dessen gnädige Schutzgottheit zurückgebracht. Was Šamaš, Adad und Aja lieb war, habe ich getan. Das Geheiß (= den Kult) des Šamaš und des Marduk habe ich wiederhergestellt.

100 Jener Mauer Name ist: Šamaš [gewähre (?)] dem König Samuiluna . . . Mannhaftigkeit (?) . . . und Leben!

105 Dafür möge Šamaš, der das Haupt seines Königtums erhöht, Leben (?), dauernden Frohsinn (?), ein unvergleichliches Königtum, ein gerechtes Zepter, das das Land in Ordnung hält, eine starke Waffe, die die Feinde erschlägt, die Herrschaft über die vier Weltteile für immer . . . ihm zum Geschenk (?) geben.

Die Inschrift erweist sich als ein akkadisches Duplikat zu der von POEBEL in UMBS V 101 edierten und in mustergültiger Weise in OLZ 1915, 106 ff., 129 ff. bearbeiteten sumerischen Inschrift des Herrschers. Der mehrfach verstümmelte sumerische Text wird durch den akkadischen zum großen Teil ergänzt, wie auch umgekehrt von jenem auf diesen manches Licht fällt. Einige Bemerkungen mögen folgen.



I₉: *ma-ḥa-zu* „seine Feste“; im Sumerischen ist *ki-šú-péš-a-ni* zu lesen (*péš*—*ŠÚ*+*KAD*); vgl. RA 12, 74: 39—40; RA 17, 60: 1 (und ebd. 109, Anm. 96); REISNER, SBH 60, 17. — I₃₀: der sumerische Text bietet nur noch *-gim* am Schluß; die Lesung *ḥi-du-tim* ist wegen der sonst abweichenden Form des Zeichens *ḥi* unsicher. — I₃₁: wörtlich „er wurde ihm gesetzt“. Die hier vorgeschlagene Bedeutung ist mir sonst nicht bekannt. — I₃₅: *is-si-a-ni-ma* wohl besser als *iz-kur-a-ni-ma*. — II₄₃: *iš-ti-a-na* ist sonderbar; sollte *iš-ti-a-at* zu lesen sein? — II₄₄: *a-di ḡ-um* statt *a-di ḡ-šú* ist auffällig. — II₄₅: etwas wie *a-du-uk* erwartet man; es läßt sich aber nicht erkennen, ob das Original dieses bietet. — I₅₀: *assuḥ* nur vermutet; auch das Sumerische hilft nicht weiter. — II₆₄: der sumerische Text bietet *lugal kala-ga*. — III₉₀: der sumerische Text hat *asial šà-ḥúl-ḥ[úl]-la-bi-[šù] mi-ni-[tu]* „führte ich in Jubel und

Freude hinein". Der akkadische Text liest jedenfalls anders; *in rešatim ū ħidiatim* (vgl. I 20) ist nicht zu erkennen. Die erhaltenen Spuren scheinen auf *in-na-an-tu-ra* zu weisen. Eine solche sumerische Form mitten in einem akkadischen Text ist indes sehr auffällig. — III 97: statt *kibit* hat der sumerische Text *DI.KA.GA*. (= *saduga*). — III 101 ff.: der Name der Mauer läßt sich aus den erhaltenen Spuren nicht mehr deutlich erkennen. — III 119: der sumerische Text bietet [*du-rí*]-šū *a(g)-da*, das wäre etwa *a-na da-ar e-pi-šá-am*. Die Zeichenreste in der Kopie passen indes kaum zu letzterem.

Traces of the Rhinoceros in Ancient Babylonia

By GEORGE A. BARTON, University of Pennsylvania

There was an animal in the Mesopotamian valley in ancient times that was in Sumerian called *am* and in Akkadian *rimu*. Concerning the nature of this animal scholars are not yet agreed. As late as the reign of Ashurnasirpal, king of Assyria, it was good royal sport to hunt these animals which were still wild. From the pictures of these left on the walls of the palace of this monarch¹ it appears that the creatures which he hunted were a species of *bos bonasus* still found wild in the Caucasus.

On many cylinder seals the myth of Enkidu fighting with the bull is pictured, and there the animal is uniformly represented as of the same species. The sign by which the Sumerians designated *am*  was explained by HOUGHTON² and DELITZSCH³ as the ordinary symbol of ox (an ox-head surmounted by two horns) in which the sign  *kúr*, "country" or "mountain" had been inserted. This led WARD⁴ to regard the *rimu* as the "wild ox of the mountains." Others, as the latest revisers of Gesenius' Lexicon, regard the *rimu* as an unknown animal.

Even if the *rimu* had become in the eyes of the Assyrians of Ashurnasirpal's time a kind of Caucasian ox, there is reason to believe that in the earliest period the *am* was a rhinoceros.

¹ Cf. OLMSTEAD, *History of Assyria*, p. 92.

² Cf. TSBA, VI, 463.

³ *Ursprung der Keilschriftzeichen*, p. 56.

⁴ *The Seal Cylinders of Western Asia*, ch. X, and p. 414.

A hitherto misunderstood passage in Gudea's Cylinder A points in this direction. It is col. xxv, 5—8 and reads as follows: 5 *ká-ki-lugal-túr-bi-ta* 6 *ġu-rí-in am-šū igi-il-il-dam* 7 ^{gis} *ti-ká-e-us-sa-bi* 8 *nir-an-na an-ni us-sa-ám*: 5 "The gate through which the king entered 6 like the horn⁵ of a wild ox which his face bears 7 the entablature of the gate's architrave 8 rose to heaven like the ziggurat of Anu."

This passage, which occurs in the midst of a large number of similes which prove its author to have been a very accurate observer of nature, suggests at once the rhinoceros—the only animal whose "horn his face bears," or whose horn can be said to "rise like a ziggurat." This reference in Gudea does not stand quite alone. It is corroborated by the picture of a mythical creature, the *sirrush*, found by KOLDEWAY,⁶ pictured on the walls of the Ishtar Gate at Babylon. While this quadruped was partly mythical as its forked, snake-like tongue and the sting in the end of its tail prove, the general shape of the rump and the body resembles a rhinoceros, and the horn rising from the face is clearly that of a rhinoceros but slightly conventionalized. The neck has been thinned and elongated and, in the lapse of time, the folds of the skin of the pachyderm have been imagined as scales, but the shape of the body and the horn were doubtless originally suggested by the rhinoceros.

It is interesting in this connection to note that the references in the Gilgamesh Epic to the fight of Enkidu with the bull use the word *alu* "stag" for the creature⁷ (translated by JENSEN and UNGNAD, „Himmelsstier“) rather than *rimu* or *lu*. This variation in the language applied to the creature would be natural, if the original story referred to an animal that became extinct in that region at an early date.

As is well known the rhinoceros originated in central Asia from whence he wandered westward and southward. Once he roamed over the whole of Europe, as well as southwestern Asia. He is now found in Africa, in Assam in India, and in islands of the

⁵ The word *ġu-rí-in*, which has puzzled previous translators (THUREAU-DANGIN and WITZEL) is the Akkadian *qurnu*, Hebrew *קֶרֶן* "horn"—the *q* appearing as *ġ* in Sumerian.

⁶ *Das wiedererstehende Babylon*, p. 47.

⁷ Cf. KB, VI, p. 174, line 146 and p. 176, line 176.

Pacific to the southeast of India.⁸ The shape of the body of the sirrush and also his horn bear a general resemblance to pictures of those still found in Assam.

It would not be at all strange to have rhinoceroses surviving in Babylonia until the verge of the historical period, since, another pachyderm, the elephant survived in Upper Mesopotamia until after 1500 B.C. Thothmes II received elephants as a part of his tribute from that region, called by the Egyptians the land of Niy,⁹ and a few years later Thothmes III hunted¹⁰ in the same country 120 elephants for the sake of their tusks.

We conclude, then, that the Sumerian *am* originally represented a rhinoceros and that it is not a combination *gud* + *kur*, but that it represented a head surmounted by two ears, on the face of which two eyes and a horn were pictured. The oldest form so far observed is in the writing of Manistusu¹¹ and is much conventionalized.

In primitive traditions concerning the rhinoceros—traditions which assumed a semi-mythical character in regions where the animal became extinct—we probably have the origin of the fabled unicorn.

Additional Note.

Since this little article was sent to press the first Heft of ZDMG for 1925 has come to hand, containing Professor UNGNAD's article "Die Paradiesbäume." Professor UNGNAD takes the *gisti*, in the passage quoted above from Gudea to signify the "tree of life" and the *nir an-na* to be "der Baum des Anu-Tores," d. h. "der Baum der Wahrheit."

While *gisti* might, of course, mean the "tree of life," its meaning here should, I think, be determined by the context, and the whole context, both before and after, speaks of features of the architecture. One of the Akkadian equivalents of *gisti* is *igaru*, "wall" (K 4378, vi, 29). In the text *gisti ka-e* is followed by *usa-bi* "its highest part." I believe the whole refers to the arched or pointed-topped gateway and not to the "tree of life." Gudea is, according to my understanding of the passage, saying that this

⁸ Cf. LYDEKKER, *Encyc. Brit.* 11th ed., XXIII, 293 ff.

⁹ BREASTED, *Ancient Records Egypt*, II, § 125.

¹⁰ BREASTED, *Ibid.*, § 588.

¹¹ See the writer's *Origin and Development of Babylonian Writing*, nb. 183.

arch or architrave rises to heaven like the *ziggurat* or (employing another ideographic value of *nir*) the firmament of Anu. I cannot see that there is any reference to trees at all.

Short Notes on the Text of Harper's Assyrian and Babylonian Letters

By JOHN A. MAYNARD, Bryn Mawr College, Pa.

The following are some textual emendations which may not be quite obvious.

- 965, Rev. 5, ki-i il-[lik]
 984, 5, [išten](en) išten(en)
 1002, Rev. 13, kil-pu an-[ni-u], this messenger.
 1003, Rev. 13, an-na-ka is-sa-bi-il, here he brings, is a I 2 form for iztabil.

The assimilation shows that accent was on first syllable.

- 1007, 19, [ik]-bu-ka-a-ma
 1007, Rev. 14, [šak]-nu ša ^{amel}rêšêp^l
 1008, Rev. 3, correct ME into LAL and read [nabû]-amur-an-ni
 1011, 10, ina(?) babili(?)
 1030, 5, [šu-u]
 1034, 3, after takalu read some form of alâku, perhaps illik.
 1042, 10—11, karši ša ^{al}arrap̄a-a-a ina pa-ni-[ia] e-kal, he slanders the people of A. before me. The form ekal parallel to the perfect ekul is rare.
 1045, Rev. 4, . . . [apil]-šipri ina pa-ni
 1068, 9, ma-a aš-[pur], thus I sent.
 1074, Rev. 4, ina nippur^{ki} [amêlu ša^l-nu-um-ma
 1075, 3, ^dištar ša [arba-ilu]
 1077, 4, read SU.TAB as in l. 7 — takaltu, SAI. 2465. Some kind of leather girders for a covering are meant.
 1078, 3, read ^{amel}rāb-bitī as in l. 7.
 1091, 11, pa-ni-šu i-[šak-kan]
 1107, 9, [kussu^l šarru-ti-ka
 1115, 15, [^{al}arrap]-ḫa
 1116, 2, read ardāni(ni) as in l. 9.
 1116, 3, GIŠ-BI, to be read as the plural of kannu, vessel, cf. SAI 3477 and HWB. 339a l. 13.
 1116, Rev. 1 and 3, read it-[tal-ku]

- 1117, 17, read [^{am}hi-ta]-a-a cf. l. 13.
1117, Rev. 6, ʽsisuʽ hu-ub-tu, a horse thief.
1124, 10, [šarru belī]-a ub-tal-liṭ-an-ni
1130, 2, ʽelamtuʽ
1134, 2, read napište(te) ṣabnakri ana ʽmuḫḫiʽ
1149, 1, read šulmu(mu)
1157, 1, read nap-[šal-tu] cf. l. 4, 7 and 9.
1157, 2, read u[ni-pi-še] cf. l. 5 and 8.
-

REVIEWS

La Littérature des Babyloniens et des Assyriens. Par Charles F. Jean. Paris: Paul Geuthner, 1924, pp. 365. Fr. 60.

Weber's book, *Die Literatur der Babylonier und Assyrier*, 1907, is in many respects out of date. When M. Jean's book came to hand, it was thought that here was Weber brought up to date. But such is not the case. Jean's book is a cross between Weber's and the KB. It is somewhat similar to Erman's *Die Literatur der Ägypter*. Personally I am sorry that it is not more like Weber's, and I hope that Weber himself will bring his book up to date or that someone will take up the work where Weber left off. Nevertheless, M. Jean has put forth a worthy piece of work, somewhat in the spirit of the old *Assyrian and Babylonian Literature* by Harper, only much more useful and scientific.

After a long bibliography, in which Jean strangely enough does not mention Weber, a Corrigenda and an Introduction, the author begins his first chapter which he devotes to the Sumero-Akkadian period. Documents are arranged chronologically under the headings commercial, historical, poetic, legal, scientific, epistolary and contract. The survey is useful and convenient, but does not aim at completeness. For the general reader this is as it should be, but for the scholar it is not very helpful. The scholar and student desire completeness. The same scheme is followed through the following great periods, namely, the Hammurabi, the Cassite, the Assyrian, and the Neo-Babylonian and Persian periods. A sixth chapter is devoted to the scientific literature of various periods. In this last chapter is where completeness might have been arrived at. How convenient it would be to have a list of all the syllabaries and vocabularies, a list of grammatical texts and of other linguistic texts!

However, the lexical index is a splendid one, and will be found very useful, and so are the lists of Sumerian and Akkadian words. There is also a chronological résumé, in which the date of the fall of Nineveh must now be changed to 612.

An example of the inadequacy of such a work for the student or scholar may be seen in the sections on the Righteous Sufferer. From them it is quite impossible to gather what the literature is and where it may be found. This is a serious error in a book of this nature. The student would search in vain in this volume for help in the matter of the "Babylonian Job" literature. Again, Langdon's so-called Epic of Paradise is treated as if there was no question about its interpretation, which is, to say the least, misleading, and in discussing the Code of Hammurabi, Lyon's great article in which he so well analyses the Code, is not once mentioned. Nor is any mention made of the newly-found Tell el-Amarna letters. These are only a few of the serious objections that may be made to the way in which M. Jean has missed his opportunity to accomplish a really indispensable piece of work. Nevertheless, the book will be found useful, especially, as a guide to the chronological arrangement of the chief cuneiform sources.

SAMUEL A. B. MERCER

Excavations at Kish. By S. Langdon. Paris: Paul Geuthner, 1924, pp. 125, pls. 50. 30s.

The Herbert Weld (for the University of Oxford) and the Field Museum of Natural History (Chicago) Expedition to Mesopotamia has issued its first volume. The editor is the indefatigable Professor Langdon of Oxford University. This is the first of a series of "popular accounts" which the authorities propose to publish. The cuneiform inscriptions will be published in the already famous *Oxford Editions of Cuneiform Texts*. This volume is to be considered only as a preliminary statement, but it is none-the-less a very important book.

Chapter one contains a History of Kish adorned with rich archaeological, historical and linguistic notes, characteristic of Professor Langdon. If this is to be considered "popular," what rich treasures may we expect from the scientific publications! Kish was the oldest capital of Sumer and Akkad and retained control of the entire land longer and more often than any other city before the time of Sargon, who finally changed the capital to Agade. In passing, Langdon shows that the Mesannipadda inscription of the British Museum and the University of Pennsylvania, placed at

4300 B.C., cannot be as old as the Mesilim inscriptions of about 3200 B.C. The second chapter discusses Ħarsagkalamma (the principal part of Kish) and its Cults. Ishtar was the principal deity of older Kish, and E-Ħarsagkalamma was the name of her temple, a name which was applied to all of Eastern Kish. In "The Topography of Kish" which forms the subject of the third chapter we learn that the western part of Kish is now called UĦaimir, eight miles from Babil and ten from Hillah. Then chapter four gives a history of excavations and explorations at Kish since 1816. In studying Racial and Linguistic Problems (chapter five) Langdon shows that the rulers of the early prehistoric dynasty consisted of both Sumerians and Semites, but that the only written language in Kish before Sargon was Sumerian. A chapter is devoted to the temple Emeteursag, second in order of the temples of Kish, and another (chapter seven) to the palace of the Sumerian period. The library, *Bit Akkil*, was found, and with it many tablets, mostly of a grammatical and philological nature.

In many respects the most important object found at Kish was a writing stylus and a tracer for ruling lines on tablets. Dr. Langdon describes the stylus in full, and gives pictures of the way in which it was used. He tells us that the larger end of the stylus was employed for making wedges and heads of the cuneiform script in ordinary size. The smaller end made the same elements of the script, but more minutely, and was used for inserting signs into the ordinary signs. This is the long sought stylus of the Sumerian and Babylonian scribe! This stylus is of bone, but Langdon thinks that the ordinary stylus was made of the common reed-stem.

Another important discovery was a pictographic tablet, containing the oldest known specimen of Sumerian writing—older than the Blau Monument, and is considered by Langdon to be not earlier than about 3500 B.C.

In the next two chapters, the author describes some miscellaneous objects which were found, and then gives an account of his own travels in the southern area, where, among other things, he thinks that he has identified the long sought Ašnunnak and its ancient capital Der. An appendix contains Mr. Buxton's anatomical study of the human remains excavated at Kish. It is largely on the basis of this study, that Langdon bases his decision about the Sumero-Semitic character of the earliest rulers of Kish.

This is one of the most important books on early Babylonia which has appeared for a long time, and written by such an expert as Langdon is, makes it authoritative historically and linguistically as well as archaeologically.

SAMUEL A. B. MERCER

✓ *Gilgamesh: A Dream of the Eternal Quest.* By Zabelle C. Boyajian. London: George W. Jones, 1924, pp. 110, 15 illus. 2 guineas net.

The desire of the heart of the true lover of Babylonian literature has now been accomplished—the Gilgamesh Epic has been rendered into English verse by a poetess who not only possesses the true gift of poetry, but in whose veins flows Oriental blood, and who is endowed with that Oriental imagination and insight necessary to an adequate treatment of the Gilgamesh Epic. In writing this beautiful and stirring poem Miss Boyajian has hewn closely to the original work, many of her passages being simply paraphrases of the original text as translated by Assyriologists. Besides the great theme of the Epic, Miss Boyajian has woven in other legends, such as the Creation Epic, the Descent of Ishtar, and the Adapa Legend. She has succeeded in bringing out the more or less satirical attitude of the Babylonians to their gods, and in this way has caught the atmosphere of real Oriental thought.

In an excellent introduction Sir Wallis Budge has given an outline of the great Epic, which will prepare the reader to follow the progress of the poem. In the last paragraph he gives us—for which we are exceedingly thankful—a brief sketch of the life and work of the talented authoress, where, among other things, he emphasizes her remarkable artistic talents. This is as it should be, for the reader will be surprised to know that the coloured pictures with which she has illustrated her work, so Oriental in design, in colouring, and in appearance, come from her own hand. In this splendid production there have been combined in one successful piece of work the imagination of a poet, the vision of an artist, and the atmosphere of a native-born Oriental. The result is almost matchless.

The poem is divided into three acts and seven scenes, and each act has its own prologue. The student must read the poem for himself. At the end there is a Glossary of Names, with such accuracy in detail that the professional Assyriologist finds little to criticize, except that another well-known alternate should have

been given for the name Hasis-Adra, namely, Ut-Napishtim, and the suggestion that Ea-bani signifies wisdom should be modified or explained. But these minor exceptions are in violent contrast to the beauty and perfection of Miss Boyajian's work.

SAMUEL A. B. MERCER

Letters of the First Babylonian Dynasty. By G. R. Driver. New York: Oxford University Press, 1924, pp. 87, pls. 31. \$ 5.00.

The time is not far distant when we shall know more about the period of Hammurabi in Babylonian history than we know about the reign of Queen Elizabeth in England, for contemporaneous material is so rapidly being brought to light. The third volume of the new series of Oxford Cuneiform Texts, represented by the Weld-Blundell Collection, contains a fresh batch of letters of the First Babylonian or Hammurabi Dynasty. There are 87 of them belonging to the Weld-Blundell Collection and 84 belonging to Yale University (published in 1917 by Dr. H. F. Lutz) which are studied in this volume. The 87 Weld-Blundell texts are also autographed in this book.

Each letter is transliterated and translated with critical notes. The texts are full of important historical, economic, and religious material. It is interesting to note the technical way in which these letters begin, which is so common in the famous Tell el-Amarna letters, *a-na ki-bé-ma um-ma*, "Unto . . . thus saith . . .," or as Driver translates, "Speak unto . . . saying." The phrase is the prototype of our "Mr. . . . My dear Sir." A glossary of selected words, ideograms, and proper names adds much to the value of the work, and the autographed texts are indispensable to the technical Assyriologist. The book is not without its general appeal for it contains such an abundance of material which will be used in a study of that most brilliant of all Babylonian periods, the Hammurabi Dynasty.

SAMUEL A. B. MERCER

Studia Orientalia. In honour of Professor Knut Tallqvist, by his Colleagues, Pupils, and Friends. Helsingfors: Societas Orientalis Fennica, 1925, pp. 396.

This solid contribution to Oriental learning consists of thirty-one fine articles, contributed by as many Orientalists, representing

many lands, colleagues, pupils, and friends of Professor Tallqvist. At the beginning there is a good picture of Tallqvist, and at the end a list of his publications from 1888 to 1924.

Without appearing to discriminate between these excellent articles, a few may be mentioned, which particularly appealed to the present reviewer, as of extraordinary value: "Ein einheimischer und ein entlehnter Huldigungsterminus im Hethitischen," by Ehelof; "On two Babylonian Kings," by Gadd; "Die Nachfolge Gottes," by Gulin; "Der Königssohn beim Teufel," by Jensen; "Assyriological Comments," by Langdon; "*Sipa(d)* 'Hirte' im Sumerischen," by Poebel; "Eine Bemerkung zur 'Narmer'-Palette," by Ranke; and "Ein astrologischer Kommentar aus Uruk," by Weidner.

SAMUEL A. B. MERCER

Orientalia. Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico. Roma. Num. 15—17, 1925.

Fr. Deimel continues his excellent studies in cuneiform texts, which Assyriologists are finding original, accurate, and authoritative. Num. 15 contains four articles one of which is a list of predicative elements in the names of deities in Deimel's *Pantheon Babylonicum*, and another on "Wo lag das Paradies?" Num. 16 contains three articles, the last being of prime interest to Biblical students, "Die biblische Paradieserzählung und ihre babylonischen Parallelen," and the second being a study of the origin of Tense in Semitic languages. Num. 17 contains three articles, all of great interest, the second being more generally so, "Die babylonische und biblische Überlieferung bezüglich der vorsintflutlichen Urväter."

SAMUEL A. B. MERCER

Le Péché chez les Babyloniens et les Assyriens. Par Charles F. Jean. Piacenza: Collegio Alberoni, 1925, pp. 176. Fr. 10.

With finer feeling for his subject and keener insight into the problem of sin than his predecessors, Jean outlines and discusses the problem of sin as found in Babylonian and Assyrian literature. The subject is systematically discussed in all its details, and then in a splendid "Conclusion" the author sums up the philosophy of sin among the Babylonians and Assyrians, showing the relationship between man and the gods, man's consciousness of having

gone counter to the will of the gods, man's need of forgiveness, and the means (sacrifice) and agent (priest) whereby man and god can be reconciled. The study is a keen and penetrating one, and should be thoroughly studied by every student of Babylonian and Assyrian religion.

SAMUEL A. B. MERCER

Die Kultur Babyloniens und Assyriens. Von Bruno Meissner. Leipzig: Quelle und Meyer, 1925, pp. 108, pls. 24. Mk. 1.60.

This is No. 207 in the series *Wissenschaft und Bildung* which is meant for popular use, but written by one of the greatest living Assyriologists. The reviewer knows of no better brief treatment of Babylonian and Assyrian culture and civilization. There are ten neat and compact chapters, each complete in itself, the seventh, "Die Religion," being particularly well done.

SAMUEL A. B. MERCER

The Minor Cemetery at Giza. By Clarence S. Fisher. Philadelphia: University Museum, 1924, pp. 170, pls. 55, plans 3.

This is the first volume of a new series of books published in the Eckley B. Cox Jr. Foundation by the Egyptian Section of the University Museum at Philadelphia. In this new series will be recorded the results of excavations made from 1915 onward on such sites as Giza, Denderah, Thebes and Memphis, which have been assigned to the Museum by the Egyptian Government. Work on the Minor Cemetery at Giza was suggested by Dr. Reisner, and begun under the leadership of Mr. Fisher on January 28, 1915. Mr. Fisher has prepared the present sumptuous volume, with the assistance of his colleagues, and especially that of Mr. Alan Rowe, who is largely responsible for the chapter on inscriptions. Besides the 55 plates, there are 139 illustrations in the text.

The Giza area is important for it was first laid out during the reign of Khufu and developed as a royal cemetery by him and his immediate successors. That portion of the Giza area which is the subject of this book is a part of the same which was set apart for the tombs of minor court officials. It covers an area of about 60 meters square. The earliest tombs found belong to the reign of Khufu (2900 B.C.), and the mastaba plan may be traced through various developments and modifications from 2900 down to the end of the Fifth Dynasty (2625 B.C.).

The order of discussion is as follows: Topography and Condition of the Cemetery, Plans, Construction and Burials, Detailed descriptions of the Mastabas, Inscriptions and Sculpture, a Description of the Chamber of Sneferu-Hetep, the decorations of which are beautifully reproduced in Colour on plates 53, 54 and 55, and an Account of the Pottery.

Every detail in this splendid publication has been worked out with the greatest care, and each part of it has been done by an expert—the records of the individual tombs, the photographs, the drawings, and especially the inscriptions with authoritative notes. An example of these notes is to be found on page 155 where Mr. Rowe discusses the word $\Pi\phi$, to which, however, he might have added the fact that the title is always that of an official connected with the temple. The whole book is a model of order and accuracy.

SAMUEL A. B. MERCER

Egyptian Mummies. By G. Elliot Smith and Warren R. Dawson. New York: The Dial Press, 1924, pp. 190, 71 illustrations.

This is a book by experts for experts. But it should also have a popular appeal. Professor Smith has made the science of Egyptian mummification his own, and every page in the book testifies to his expert knowledge.

The aim of the authors in this book has not been to be exhaustive, for even this large book would be inadequate for that. They have aimed at tracing in outline the technical processes employed by the Egyptian embalmer, and at briefly describing the funeral ceremonies and other such archaeological matters directly relating to mummies. They have indicated the ancient literature relating to embalming from Greek as well as Egyptian texts, and have shown that mummification has had a great influence on the development of the science of anatomy, and in fact of medicine in general. They have also treated the mythological and historical aspects of the subject and a mass of information as regards texts and illustrations are presented in great detail.

Embalming began in Egypt as early as the commencement of the First Dynasty, when, as in later times, the embalmers kept before them two objects, first, to prevent decomposition of the

tissues of the body, and secondly, to preserve the living form and personal identity of the individual.



In the second chapter the authors deal with the subject of Death and Burial in Egypt, where they show that the funerary cult of Egypt was originally intended only for the king and was only gradually extended to the nobles, higher officials, and finally to the lower ranks of society. They also show that by death and embalming and by virtue of magical and religious ceremonies the dead man became identified with Osiris.

Chapters three and four are very important in that they contain the Egyptian and Classical texts relating to mummification. These two chapters will be greatly welcomed by scholars, for in them much valuable material is brought together. Then there follows a chronological account of this science throughout Egyptian history. The concluding chapters deal with the medical and pathological details of mummification, in which many interesting points are brought out, for example, that the brain was the only organ which the embalmer did not preserve, for the ancient Egyptian did not identify the brain as a specific organ. There are two appendices, one dealing with Tutankhamen and the Royal Tombs, and the other with a list of sovereigns from the Seventeenth to the Twentieth Dynasty, indicating those whose mummies or tombs are known, among them being Rameses II and Merneptah of Biblical interest.

SAMUEL A. B. MERCER

Les Scènes de la Vie privée dans les Tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire. Par Pierre Montet. Strasbourg: Librairie Istra, 1925, pp. 426. Fr. 100.

This is part 24 of the publications of the Faculty of Letters of the University of Strasbourg. In it Dr. Montet has conducted us past innumerable scenes which depict the private life of the ancient Egyptians during the pyramid age. And in spite of the size of the volume, we are assured that it is only a part—although the most important part of these scenes, which we have seen. We have seen the master or owner of the tomb surrounded by the family, in his daily life, in the chase, hunting and fishing, in breeding and rearing and in slaughtering cattle, in growing flax and cereals, in making bread and beer, in gardening and making of wine, in business and in ship-building and in sports and recrea-

tion. In describing all these scenes the author has discussed technical points of grammar and interpretation, and has illustrated the points he has made with 48 drawings in the text as well as 24 splendid plates. On the phrase *pr d-t* Dr. Montet has made many interesting comments. He has made the meaning of  clear and definite, and he has added to our understanding of the term . There is an excellent index of Egyptian words discussed in the text.

It is a difficult book to review in brief space, for every page contains something well worth noting. The reader is recommended to read every word of it. A useful feature of the work is that every point discussed is well illustrated by quotations from original texts. Dr. Montet's book is not only exhaustive on the subject treated but is reliable in every detail. It deserves the widest circulation.







SAMUEL A. B. MERCER

Animals of Ancient Egypt. By David Paton. Princeton: Princeton University Press, 1925, pp. 37. \$ 6.00 net.

Dr. Paton has again placed Egyptologists greatly in his debt. This time he presents them with the results of his researches in Materials for a "Sign list" of Egyptian Hieroglyphs. He has concentrated his attention on group "E" of the Egyptian signs, that is, on the signs for animals, in the order in which they are found in Erman's *Grammatik*. He accordingly begins with the horse-signs. The first is *śśm*, the earliest pictures of which, according to Erman, are of the Eighteenth Dynasty. Paton indicates linguistic affinities, wherever possible, such as *śśm* = מִסִּים, and then under each word gives full references and quotations from literature where the word concerned is to be found or is discussed. He also gives the various ways in which the word is written. Beside all that, he often gives an accurate drawing of a scene containing the animal under consideration. The painstaking detail characteristic of all his work is to be found in great abundance in this new book. And while for his former works this characteristic seemed, to some critics of his books, to have been over-done, the same certainly cannot be said of this book, for it is exactly in such lexicographical works as this that we need abundant details. Few books will be found more useful to the student of Egyptology than this one.

SAMUEL A. B. MERCER

Lexique Hiéroglyphique. Par Roger Lambert. Paris: Paul Geuthner, 1925, pp. 445. Fr. 75.

Until the great Berlin dictionary is published we must content ourselves with smaller Egyptian word-lists. A few years ago Budge published his *Egyptian Dictionary*, which might have been a good deal more comprehensive and useful for the same price. In 1921 Erman and Grapow published their *Ägyptisches Handwörterbuch* a great improvement in detail and volume on the old *Glossar*. In many respects Lambert's book is to be preferred to all these, for it is more scientific than Budge's and is much fuller than that of Erman and Grapow. It is rather confusing, however, to have  and  follow , and to find  after  and  at the very end of the list. A student accustomed to Erman's books would find this order rather disturbing.

Glancing through the book with a view to testing its accuracy and usefulness several important omissions were noted, thus, for example, the value of "include" for *sht*, p. 327, the word *špd-t* for "triangle" as well as *spd*, and the omission of the important word *ymt-pr*, "will," "inventory." Of course none of these smaller dictionaries can be expected to be satisfactory in this respect. Nevertheless it is disappointing to search for an important word and not to find it. On the whole Brugsch is still the best. We await with impatience the Berlin dictionary. But our thanks are due to M. Lambert for this very useful and up-to-date dictionary, and it is hoped that it will find its way into the study of every Egyptologist. With Brugsch, Budge and Erman it will never be far from my reach.

SAMUEL A. B. MERCER

Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Von H. Grapow. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924, pp. 203. Mk. 5.75.

As the title indicates, this is a study of Egyptian similes and metaphors. The author plans two additional volumes on the same subject, one to contain the hieroglyphic text of the examples contained in this book, and the other to be a history of similes and metaphors.

The introduction to this book contains an informing discussion of the idea of simile and metaphor with a systematic account of their content and form. After that the real work begins—classified

similes and metaphors in the Egyptian languages. The student must read this book for himself to be aware of the richness of material which it contains. An example of Grapow's work may be seen in the way in which he has classified those similes and metaphors which have to do with the gods, for example; he finds that the idea of "youth" is associated, as a rule, with Kephra and Horus, "beauty" with Ptah, Min and Horus, "love" with Atum, Amon, Min, and Shu, "strength" with Min, Month, and Horus, &c., the king is compared with the gods, and the gods are likened to various phases of nature. The book is stimulating and packed with valuable material.

SAMUEL A. B. MERCER

Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae. Collegit Theodorus Hopfner. Bonn: Marcus und Webers Verlag, 1925, pp. 711-932. Mk. 7.

This is Part V of this series and completes the Egyptian sources. It contains sources of the Middle Byzantine period which completes the Latin and Greek sources for a study of Egyptian religion. This part also contains addenda and corrigenda to the complete set as well as a survey of authors and their works and a full index of names as well as a general index.

It is quite impossible to over-estimate the value of these five little books to the student of Egyptian religion. They will be found as useful as the native Egyptian sources themselves. No student of Egyptian religion can possibly be without them.

SAMUEL A. B. MERCER

The Gospel of St. John according to the Earliest Coptic Manuscript. Edited by Sir Herbert Thompson. London, 1924, pp. XXXIX + 70, pls. 80. 25s. net.

One of the finest contributions which the British School of Archaeology in Egypt has made to scholarship and especially Biblical scholarship, is now before us in the form of the School's thirty-sixth volume. In 1923 Mr. Guy Brunton discovered a broken crock in the neighbourhood of the Roman or early Coptic graves about twenty-seven miles south of Asyut near the village of Hamamieh, containing a little package of papyrus wrapped in rag and tied with thread. It was brought to England in its original wrapping and was found to contain the Coptic version of the Gospel

of St. John. It was carefully treated, unrolled and the leaves carefully separated. The condition of the papyrus showed that it had been greatly worn. The first three leaves were missing when it was folded up, and probably the same number were lost from the end. The back leaf was broken away. The leaf near the end had come loose, and was laid in at about two-thirds through the volume. The rubbed surface of these outer leaves show how much worn they had become by sliding on the reading desk. The height of the manuscript indicates that it was used for church rather than a private copy. It is the oldest Coptic manuscript of the Gospels, and it has been given as a contribution by the British School to the British and Foreign Bible Society, in whose library it is now preserved.

The manuscript has been called Q because of the name of Qau el-Kebir, the name of the place where it was found. It is in Codex form of which forty-three leaves are extant out of a volume which originally contained fifty leaves. As the text begins at Chapter II, verse 12 on a page numbered 7 and ends at Chapter XX, verse 20 on page 96, it is clear that six numbered pages—that is three leaves—are missing at the beginning. Each leaf of Q measured originally about ten inches in height and five inches in width. There was no division of the text either by chapter number or by enlargement of initial lines or by extrusion of them into the margin. The manuscript is written in one hand throughout and all the corrections are by the hand of the writer. The scribe was not too accurate for his list of errors is considerable and the number of omissions is great. Sir Frederick Kenyon says, "The manuscript to which the writing is most akin is the Codex Vaticanus. There is the same simplicity and the same rounded form and same slight irregularities in length of lines and a very similar appearance. The hand, however, is so like the Greek hands and is so evidently the work of a trained scribe, that one may feel more confidence in assigning a date to it than is often possible with Coptic scripts." The dialect in which the text is written differs from the Sahidic somewhat, though the version is a Sahidic version. It stands probably between the Achmimic and Sabidic but it is not at all clear whether the relation is geographical or chronological. At any rate, the version contained in Q is unquestionably the same that we find in later Sahidic manuscripts. The Q papyrus is of importance not only for its antiquity and its peculiar readings,

but for the knowledge that we have of its history. It is the only early Coptic manuscript of which we are sure of the provenance. That Q is not Greek but Coptic is to a certain extent a disadvantage but not so great as it might seem at first sight for it is a close rendering of the Greek text which can be recovered with considerable certainty from it, and the evidence is gradually driving us back to the earlier date for the first translation. Mr. Horner has placed it about the middle of the second century.

The manuscript contains many peculiar readings. For instance, in Chapter II, verse 14, it reads: "the oxen and the sheep and the doves"; Chapter VI, verse 24: "When the multitude therefore saw Jesus with them, they called to his disciples, they and their boats; they went to Caph"; Chapter XVIII, verse 37: "It is thou who sayest, 'Art Thou a King'?"

In this book Sir Flinders Petrie has written a most informing description of the discovery of the papyrus after which comes the translator's notations full of information and comparisons. After that we find a full collation of Q with the Greek of Westcott and Hort. After that comes the Coptic text in splendidly printed form, together with a photographic facsimile of the corresponding columns of the manuscript. These photographs are splendidly made so that the student can with ease check up the readings in the printed text. The text is followed by the Coptic Glossary which seems to be quite complete, and that is followed by a list of Foreign Words and by a list of Proper Names, Places, &c. The work of translation has apparently been most carefully done and it will be exceedingly useful to students of the New Testament for it is given in a very literal form.

The translator is to be congratulated upon this excellent piece of work, and the British School of Archaeology may well be proud of this addition to their list of publications. The British and Foreign Bible Society may also well feel proud in having another such manuscript in its rich collection in Queen Victoria Street, London.

SAMUEL A. B. MERCER

Wonder Tales of the Ancient World. By James Baikie. London: A. & C. Black, 1915, pp. 248, twelve full-page illustrations in colour. 6s.

Mr. Baikie has collected all the tales that have survived of their kind in ancient Egyptian literature. The version has been made

as free as possible, and here and there connecting links and conclusions have been suggested. The author has, of course, made full use of the works of Erman, Wiedemann, Breasted, Maspero and Petrie. The work is divided into three books: Tales of the Wizards, Tales of Travel and Adventure, and Legends of the Gods.

The author has written voluminously on ancient Oriental subjects. He has also written attractively, and this work is no exception. It should be read widely and extensively.

SAMUEL A. B. MERCER

Die Psalmen. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1925, pp. 96. Mk. 3.

Here we have before us Gunkel's translation and interpretation of Psalms 1—22. The rest is to follow. Each psalm is translated from a text thoroughly studied and carefully emended, and furnished with informing introductions and scholarly notes. We await the completion of the work with keen anticipation, for this part is an indication of the great work which is to be. If Gunkel continues as he has begun in this the first part, the *Göttinger Handkommentar* will not possess a finer work than this.

SAMUEL A. B. MERCER

Das Buch Hiob. Neu übersetzt und aufgefaßt von Martin Thilo. Bonn: Marcus und Webers Verlag, 1925, pp. 144. Mk. 4.

A fresh and scholarly translation and interpretation of the Book of Job is to be found in this little volume. Read, for example, 1:21, "Nackt bin ich gekommen vom Leib meiner Mutter, nackt kehr' ich zum Schoß der Erde zurück," to see what an amount of keen insight and sound scholarship has been expended on this translation. The book is highly recommended.

SAMUEL A. B. MERCER

The Decad of the Dead. By A. H. Godbey. From the author. Carsville, Ky., pp. 36. \$ 0.25.

The author of this pamphlet shows, with great scholarship, that the "tithe" was not really a "tenth." He shows how it might be either a very small contribution or a large one, as much as one fourth of the crop. This large tax led to agrarian and other

troubles. While this little book is partly controversial in character and aimed at fundamentalist Christians who believe in a revival of tithing, it is also a mine of information on this, and on kindred subjects.

JOHN A. MAYNARD

Two South Arabian Inscriptions. By D. S. Margoliouth. London: Mr. Humphrey Milford (Oxford University Press), 1925, pp. 9. 2s. net.

These two Inscriptions were published by Dr. Margoliouth in the *Proceedings of the British Academy* in Vol. XI, Jan. 1925. The first is a Sabaean Inscription recording exploits of Il-sharaḥ Yaḥḏub and his brother, and the second is an inscription of Yaṣḏuqil Far'm Sharaḥ'at, King of Ausān. Both inscriptions are given in Sabaean script and likewise in Hebrew script and translated with full historical and critical notes. There are pictures of four of the Kings of Ausān, of whom these inscriptions deal. The work is done with the characteristic thoroughness of Dr. Margoliouth.

SAMUEL A. B. MERCER

The Living Religions of the World. By J. A. Maynard. Milwaukee: Morehouse Publishing Company, 1925, pp. 146.

There are many books on the history of religions, but there is none as concise, readable and authoritative as this little volume. The author not only knows his subject, but he seems to have a real instinct for getting at the heart of religious ideas, and he has withal sympathy without which no man can understand the religion of others.

His object has been to give a practical survey of the living religions of the world, to offset some of the loose notions about comparative religions common among us, to help the average Christian think more intelligently of racial groups differing from his own, and to outline a method of study for the person desiring to continue his work in the history of religions. In view of the last named purpose, the author has given at the end of each chapter a list of supplementary readings, graded A, B, and C, according to the amount of time a student has to give to the subject. This is followed by well-chosen questions, designed to test the student's understanding of his reading. Moreover, each chapter begins with a helpful synopsis, and the paragraphs of the chapters are all

numbered. The list of important dates immediately after the foreword is well compiled—note the period 750—551 B.C. when Amos began his work and when Lao-Tze, Buddha, and Confucius were born.

In each chapter Dr. Maynard touches on the relationship of the religion under discussion to Christianity, and with keen insight touches the very heart of the matter. Buddhism has all the defects of a cloister religion, and will it survive? Jainism is non-missionary and its day is over. Hinduism has strongly influenced our Western world, from which we have still much to learn. The religions of China have been essentially ethical, and a truly national Chinese Church has a great future. No Christian should attack Judaism, and Anti-semitism is unworthy of a real Christianity. In a concluding chapter the author cleverly summarizes what should be our attitude towards other religions. Read it. This little book is most stimulating, and deserves to be very widely circulated and read.

SAMUEL A. B. MERCER

The Phoenician Origin of Britons, Scots and Anglo-Saxons. Discovered by Phoenician and Sumerian Inscriptions in Britain, by pre-Roman Briton coins and a mass of New History. By L. A. Waddell, London: Williams and Norgate, 1924, pp. 45, illus. 77, maps and plans.

This strange book! Professor Waddell is a Fellow and Correspondent of learned societies, author of technical books, and contributor to the Encyclopaedia Britannica and Hastings ERE. In preparation for this work he spent his entire time for sixteen years, and yet it will be pronounced a failure by every reviewer who takes it seriously, for the simple reason that the author has sinned against the most elementary principles of sound etymological procedure. His subject is British Origins, and he takes as his key the famous Newton Stone on which he finds Kassi (= Kassite Kings), Poenig (= Phoenicians) and Prwt = Prat = Bharata = Brit-ain. He finds that Indo-Europeans were originally Sumerians, Hittites and Phoenicians, and that the Phoenicians settled in Britain about 2800 B.C.

Dr. Waddell is a learned man. He has mastered the elements of many languages, and has amassed an amazing amount of historical

and archaeological detail. But his etymological summer-saults are such as to enable one to prove a direct relationship between the most diverse things imaginable. What he does reminds one of the story told about a certain professor of philology who said to his class: "Gentlemen, in philology, pay little attention to vowels and still less to consonants." Imagine: B'yrti=Bārātī=Britannia; O mihi Brito—Martis=O my eye and Betty Martin; Ja=Jahveh=Jove=Indara; ✱◻=Ra; or Sumerian *kud gal*=English "good girl!!" Really, the only use which a serious philologist could possibly make of such a book, would be to ask his class to read it in order to learn how not to proceed in making etymological and historical deductions. It is a great pity that Dr. Waddell's great learning could not have been turned in legitimate directions!

SAMUEL A. B. MERCER

A Condensed Dictionary English-Turkish. By A. Vahid Bey. Oxford: Humphrey Milford (Oxford University Press), 1924, pp. 720. 25s. net.

This is a pronouncing and explanatory dictionary, including current historical and geographical names, officially adopted by the Commissariat for Public Instruction of the Turkish Republic, and compiled by a Commander in the Turkish Navy. It will serve not only as an English-Turkish dictionary, but also as a great help in learning Turkish, which is not the difficult language which the average person thinks it to be. Indeed, unlike most modern languages, Turkish has no irregular verbs, no grammatical gender and practically no accent with which to torture the beginner.

This dictionary contains about 40,000 words, and the Turkish equivalent of each word is given in both Turkish and Latin characters, and the modern pronunciation of the Turkish words are likewise given in Latin characters. Another feature of the dictionary is that in the Turkish part English synonyms are included to indicate different meanings of the English words.

In a study of Turkish, the student who is acquainted with some Semitic language will find many difficulties removed. The script is really Arabic, and the language abounds in Semitic words, for example, the English word "abdomen" may be rendered not only by the word *qarn*, but also by the Semitic word *batn*, and the

regular word for "book" is the Arabic word *Kitáb*. The book contains a good list of abbreviations, together with signs and symbols used in commerce, medicine, music, &c., and a list of monies, weights, and measures. In a future edition five pounds should be printed £ 5-0-0 not £ 500 (p. 718), and the American 3 cents, nickel, and 2 cents, copper, should be omitted, for they are now unknown.

SAMUEL A. B. MERCER

The Indian Buddhist Iconography mainly based on the Sadhana-mala and other cognate tantric texts of rituals. By Benoytosh Bhattacharyya. Oxford University Press, American Branch, 1924, pp. 273, plates 69, \$ 18.50.

Among the many recent books on Buddhism, this is one of the most important because it covers a neglected and most important element of the field. The author gives us an excellent survey of the Buddhist iconography of India based on a study of the best texts of the Sadhanamala. Not only is it of value because the root of all Mahayana iconography is Indian, but also because an adequate of Tantrayana is of essential value. It is now commonly accepted that Buddhism arose in the sixth century B.C. as one of many philosophical movements of a similar nature. We must also realize that its development is not to be academically isolated but to be understood as part of the evolution of Indian religion. Mr. Bhattacharyya gives a valuable historical survey of Buddhism of great value as a corrective to stereotyped views too frequently held. He connects the evolution of doctrine with the evidence of iconography. The author tells us that the Buddhists can claim as many forms of deities as the thirty-three crores of gods of Hinduism, as each deity may by assimilation, dissimilation, or variation give innumerable iconographic forms. He gives us even a few pictures of Dhyani Buddhas and Bodhisattva forms embracing their Shakti in Yab-yum. While the subject in some of its phases is one that Western custom does not care to associate with religion, it is quite certain that some acquaintance with Tantrayana and its Shakta as this book gives it with scholarly discretion and probity is absolutely necessary to a right appreciation of Buddhism. The 283 illustrations of this book make it rather costly but we do not see how any good library which covers Eastern religions can be without it.

JOHN A. MAYNARD

The Wandering Scholar. By David G. Hogarth. New York: Oxford University Press, 1925, pp. 274. \$ 3.00.

Two books published, one in 1896, the other in 1910, are combined in this one book, with some omissions. No attempt has been made to bring the matter up to date, nor was it necessary, for every one of the twelve chapters are fascinating beyond measure. Without desiring to discriminate, for each chapter has its own peculiar appeal, the "Trials of a Scholar," "The Anatolian," "Interludes," "Digging" are incomparable. Out of his rich experience Mr. Hogarth writes with the pen of a keen observer, an entertaining raconteur, and an experienced traveller. Would that there were more such books which show the human interest and romance of archaeology and the work of a scholar!

SAMUEL A. B. MERCER

Aus dem hethitischen Schrifttum. Von J. Friedrich. Der alte Orient, Bd. 24, Heft 3. Leipzig: Hinrichs, 1925, pp. 32. Mk. 1.20.

This is the first part of a series which is planned to contain translations of the cuneiform texts found at Boghazköi. The first part contains historical texts, diplomatic exchanges, royal decrees, letters, laws, and economic texts. These translations are made with great accuracy and originality, and are indispensable to the student of the ancient Orient.

S. A. B. M.

Epistula Apostolorum nach dem Äthiopischen und Koptischen Texte. Herausgegeben von Hugo Dünsing. Bonn: Marcus und Webers Verlag, 1925, pp. 42. Mk. 2.

A welcome contribution to the student of early Christian literature is this translation of the Coptic text, found in 1895 by Carl Schmidt in Cairo, and of the Ethiopic text, published in 1913 in the *Patrologia orientalis*, of the "Letter of the Apostles, the Disciples of Jesus Christ."

S. A. B. M.

L'Araméen. Par Édouard Naville. Sonder-Abdruck aus *Vom alten Testament*, Festschrift für Karl Marti, pp. 213—220.

Professor Naville seeks to show that Aramaean is a development out of the Akkadian or Assyrian, and its script bears the same relationship to cuneiform as demotic does to hieroglyphic in Egypt.

S. A. B. M.

Über einige Keilschrifttexte aus Assur. Von Otto Schroeder. Abdruck aus *Studia Orientalia*, in honorem Knut Tallqvist, pp. 259—267.

Here are four interesting new texts, published with transliterations and translations and important notes. One of the texts is an important fragment of a list of deities, and another is an old Assyrian business letter.

S. A. B. M.

Sipa(d) "Hirte" im Sumerischen. Von A. Poebel. Abdruck aus *Studia Orientalia*, in honorem Knut Tallqvist, pp. 116—124.

Poebel thinks that *sipa(d)* is perhaps composed of *si* = sheep and *pa(d)* = *atû* = to watch.

S. A. B. M.

Das wiedergefundene Paradies. Von A. Ungnad. Kulturfragen, Heft 3, pp. 16. Mk. 1. *Ursprung und Wanderung der Sternnamen.* Von A. Ungnad. Kulturfragen, Heft 2, pp. 15. Mk. 0.80. Im Selbstverlage des Verfassers, Viktoriastr. 47, Breslau.

With four striking illustrations Professor Ungnad, in Heft 3, emphasizes the need of symbolical and spiritual interpretation of the story and details of Paradise. In Heft 2 he gives an interesting, popular, but scientific account of the origin and spread of the names of the stars. Both these pamphlets are splendidly written, and deserve wide recognition and use.

S. A. B. M.

Das Wesen des Ursemitischen. Von A. Ungnad. Leipzig: Eduard Pfeiffer, 1925, pp. 30. Mk. 1.60.

Professor Ungnad, with his rich knowledge of Semitic languages makes a psychological study of certain grammatical forms, especially in Akkadian, and shows that our understanding of the spirit and genius of the Semitic peoples depends upon our study of their language, in its earlier forms. There is an interesting *Anhang* on the origin and history of the number-idea.

S. A. B. M.

Notes de la Lexicographie hébraïque. Par P. Paul Joüon, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1925, pp. 47.

This article, which forms the first part of the tenth volume of the *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, is a brilliant and informing discussion of 25 important Hebrew terms. The student of Hebrew is placed deeply in the debt of Father Joüon by this splendid study.

S. A. B. M.

Moses with the Shining Face. By Julian Morgenstern. Reprinted from Hebrew Union College Annual, Vol. 2, pp. 27.

This is a penetrating study of Exod. 34: 29—35, in which the author shows the development of a legend which turned Moses, a simple, mortal being into a being who transcends all the powers and bounds of ordinary mortality and becomes almost a demi-god.

S. A. B. M.

The Road to En-Dor. By Louis Joseph Vance. New York: E. P. Dutton & Company, 1925, pp. 396. \$ 2.00.

This is a wonderfully gripping and telling story told by a great novelist, and of permanent psychological value.

S. A. B. M.
